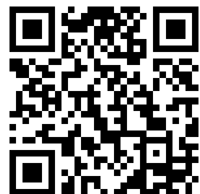


R. UNIVERSITÀ DI PISA

ANNALI

DELLE

UNIVERSITÀ TOSCANE

NUOVA SERIE — VOL. II

(XXXVI DELLA COLLEZIONE)

PISA
TIPOGRAFIA EDITRICE CAV. MARIOTTI
Piazza dei Cavalieri, 5

1917

INDICE DEI FASCICOLI DEL VOLUME II

DELLA NUOVA SERIE DEGLI « ANNALI DELLE UNIVERSITÀ TOSCANE »

(XXXVI DELLA COLLEZIONE).



INDICE DEI FASCICOLI DEL VOLUME II

DELLA NUOVA SERIE DEGLI « ANNALI DELLE UNIVERSITÀ TOSCANE »

(XXXVI DELLA COLLEZIONE).

I.

GIOVANNI GENTILE

L'UNITÀ

DEL

PENSIERO LEOPARDIANO

NELLE

OPERETTE MORALI

Proemio a un' edizione commentata delle *Operette,* che sarà pubblicata dallo Zanichelli di Bologna.

I.

Se si volesse considerare le *Operette morali* come una raccolta delle varie parti, in cui il libro ci si presenta a primo aspetto diviso o divisibile, sarebbe tutt' altro che agevole stabilirne la cronologia. Certo, non sarebbe consentito di starsene alle indicazioni fornite con perentoria precisione dallo stesso autore innanzi alla terza edizione iniziata a Napoli nel 1834: « Queste *Operette* », egli diceva, « composte nel 1824, pubblicate la prima volta in Milano nel 1827, ristampate in Firenze nel 1834 coll' aggiunta del *Dialogo di un Venditore di almanacchi e di un Passeggero*, e di quello di *Tristano e di un Amico*, composti nel 1832; tornano ora alla luce ricorrette notabilmente, ed accresciute del *Frammento* apocrifo di Stratone da Lampsaco scritto nel 1825, del *Copernico*, e del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, composti nel 1827 ».[1] Intanto, non tutte le *Operette* furon pubblicate la prima volta a Milano nel '27; giacchè tre di esse, come un « primo saggio » avevan già visto la luce a Firenze nel gennaio 1826, nell'*Antologia*,[2] e quell' anno stesso erano state riprodotte a Milano nel *Nuovo Ricoglitore*. Ed è pur vero

[1] *Scritti letterari* ed. Mestica, II, 386: cfr. p. 388.
[2] N. 61, pp. 25-43.

che tutte le *Operette*, ad eccezione di quelle che nella notizia testè riferita sono assegnate dall'autore al '25, al '27 e al '32, furon composte nel 1824; perchè l'autografo originale, che è tra le carte leopardiane della Biblioteca Nazionale di Napoli, ce ne fa sicura testimonianza con le date apposte alle operette singole: date correnti dal 19 gennaio al 17 novembre di quell'anno.[1] Ma si dovrebbe pur distinguere il tempo in cui ciascuno scritto fu steso, da quello in cui fu primamente concepito, e ne cadde il motivo fondamentale e inspiratore nell'animo del Leopardi. Giacchè con qual fondamento si potrà togliere l'una o l'altra delle *Operette* a documento di quel periodo spirituale che si suole infatti attribuire agli anni tra 'l canto *Alla sua donna* (settembre 1823) con i *Frammenti* dal greco di Simonide (appartenenti probabilmente a quello stesso tempo), e l'epistola *Al Conte Carlo Pepoli* (marzo 1826), o meglio *Il Risorgimento* (aprile 1828), se quei pensieri che sono caratteristici delle *Operette* risalgono ad epoca più remota? Fu già osservato[2]

[1] Ecco le singole date, già pubblicate con una sola e lieve inesattezza dal CHIARINI, *Vita di G. Leopardi*, Firenze, Barbèra, 1905, pp. 237-8 (cfr. p. 222) e da me riscontrate sul ms. autografo: *Storia del genere umano* (19 gennaio-7 febbraio 1824); *Dialogo d'Ercole e di Atlante* (10-13 febbraio); *Dialogo della Moda e della Morte* (15-18 febbraio); *Proposta di premi* (22-25 febbraio); *Dialogo di un Lettore di Umanità e di Sallustio* (26-28 febbraio); *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* (2-6 marzo); *Dialogo di Malambruno e di Farfarello* (1-3 aprile); *Dialogo della Natura e di un Anima* (9-14 aprile); *Dialogo della Terra e della Luna* (24-28 aprile); *La scommessa di Prometeo* (30 aprile-8 maggio); *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* (14-19 maggio); *Dialogo della Natura e di un Islandese* (21, 27-30 maggio); *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (1-10 giugno); *Dialogo di Timandro e di Eleandro* (14-24 giugno); *Il Parini, ovvero della gloria* (6 luglio-13 agosto); *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (29 agosto-26 settembre); *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez* (19-25 ottobre); *Elogio degli Uccelli* (25 ottobre-5 novembre); *Cantico del Gallo silvestre* (10-16 novembre).

[2] Da N. SERBAN, *L. et la France*, Paris, Champion, 1913, p. 256 *n*.

che negli *Abbozzi e appunti per opere da comporre,* che sono fra le carte napoletane, « scritti in piccoli foglietti staccati senza indicazione di tempo »,[1] è segnato un « Dialogo della natura e dell' uomo, sul proposito di quella parlata della natura all' uomo, che Volney le mette in bocca nelle *Ruines* sulla fine, o vero nel *Catéchisme* »:[2] dialogo, che si trova nelle *Operette* col titolo di *Dialogo della Natura e di un' Anima;* il quale, dunque, al tempo in cui fu segnato quell' appunto non era scritto. Intanto nello stesso foglietto, segue un « Trattatello degli errori popolari degli antichi Greci e Romani » (che non può essere la stessa cosa del *Saggio*), e quindi, subito dopo: « Comento e riflessioni sopra diversi luoghi di diversi autori, sull' andare di quelle ch' io fo in un capitolo del F. Ottonieri »; ossia nel penultimo capitolo dei *Detti memorabili,* che è delle ultime operette scritte nel '24. Ora, se questi appunti sono quindi da ascrivere ad epoca posteriore a questa data, come spiegarsi che del suo *Dialogo della Natura e di un' Anima* l' autore parlasse come d' un disegno di opera da comporre? O non aveva neppur composto i *Detti memorabili,* e l' autore si riferiva ai materiali che in essi avrebbe messi a profitto, e che già, come vedremo, possedeva?

Comunque, in un' altra serie di appunti, relativi tutti, come par probabile, a dialoghi tuttavia da comporre, e tutti segnati nel medesimo foglietto, s' incontrano, tra gli altri, i seguenti argomenti: *Salto di Leucade; Egesia pisitanato; Natura ed Anima; Tasso e Genio; Galantuomo e mondo; Il sole e l' ora prima,* o *Copernico.* Ed ecco, da capo, il *Dialogo della Natura e di un' Anima,* ma accanto a un altro dialogo *Ga-*

[1] Avvertenza agli *Scritti vari ined. di G. L.* dalle carte napoletane,[2] Firenze, Le Monnier, 1910, p. VII.

[2] *O. c.,* p. 400.

lantuomo e mondo, che l'autore abbozzò nel 1822, per tornarvi sopra nel '24, senza condurlo tuttavia a termine,[1] e la sua prima idea deve pertanto farsi risalire almeno al 1822. E contemporanei sono i disegni primitivi, secondo lo stesso documento, di altre quattro operette: di due del '24, e di due del '27. Giacchè, oltre il *Dialogo del Tasso e del suo Genio* e il *Copernico,* qui son pure facilmente ravvisabili in *Egesia pisitanato* la prima idea del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*[2] e nel *Salto di Leucade* quella del *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*[3] e in *Misénore e Filénore* quella del *Dialogo di Timandro e Eleandro.*[4] E il documento certamente dimostra che del *Plotino* e del *Copernico,* scritti entrambi, come s'è veduto, nel '27, non solo il concetto ma anche la forma in cui il concetto si presentò alla mente del Leopardi, non è posteriore alle *Operette* scritte nel '24.

E c'è altro. Stando alla cronologia attestata dai documenti, l'*Ottonieri* fu composto nell'ultimo mese d'estate del 1824: ma un'analisi molto accurata dei singoli *Detti,* riscontrati coi *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura,* ha dimostrato, in modo incontestabile, che in questo scritto «liberamente il Leopardi raccolse dal suo Zibaldone gli appunti più singolari e umoristici; certo intendendo a una vaga e libera somiglianza e rispecchiamento delle proprie opinioni, ma più col fine di pubblicare qualche parte del materiale accumulato giorno per giorno»; sicchè s'è

[1] Vedi abbozzo negli *Scritti vari,* pp. 318-31. Il foglietto relativo, riscontrato per me dall'amico prof. V. Spampanato è nelle Carte leopardiane della Bibl. Nazionale di Napoli (12 cm. × 10) nel pacchetto X, fasc. 12.

[2] Egesia infatti è ricordato nel *Plotino.*

[3] Cfr. quel che dice di questo Salto il *Colombo;* e *Pensieri,* I, 193.

[4] Nel ms. autografo delle *Operette* (Carte Napoletane, 12, 9, IX) il dialogo di *Timandro ed Eleandro* (a p. 109) originariamente recava il titolo di *Dialogo di Filénore e di Misénore.*

potuto conchiudere che nell' *Ottonieri* al Leopardi « venne fatto un centone, non un'operetta come le altre organicamente intessuta ».[1] Scegliamo infatti un paio d'esempi, tra i tanti che si potrebbero riferire. Nel cap. III dell' *Ottonieri* si legge:

Diceva che la negligenza e l'inconsideratezza sono causa di commettere infinite cose crudeli o malvage; e spessissimo hanno apparenza di malvagità o crudeltà: come, a cagione di esempio, in uno che trattenendosi fuor di casa in qualche suo passatempo, lascia i servi in luogo scoperto infracidare alla pioggia; non per animo duro e spietato, ma non pensandovi, o non misurando colla mente il loro disagio. E stimava che negli uomini l'inconsideratezza sia molto più comune della malvagità, della inumanità e simili; e da quella abbia origine un numero assai maggiore di cattive opere: e che una grandissima parte delle azioni e dei portamenti degli uomini che si attribuiscono a qualche pessima qualità morale, non sieno veramente altro che inconsiderati.

Ma fin dall' 11 settembre 1820 il Leopardi aveva sbozzate queste idee nello Zibaldone dei suoi *Pensieri:*

La negligenza e l'irriflessione spessissimo ha l'apparenza e produce gli effetti della malvagità e brutalità: E merita di esser considerata come una delle principali cagioni della tristizia degli uomini e delle azioni. Passeggiando con un amico assai filosofo e sensibile, vedemmo un giovinastro che con un grosso bastone, passando, sbadatamente e come per giuoco, menò un buon colpo a un povero cane che se ne stava pe' fatti suoi senza infastidir nessuno. E parve segno all'amico di pessimo carattere in quel giovane. A me parve segno di brutale irriflessione. Questa molte volte c'induce a far cose dannosissime o penosissime altrui, senza che ce ne accorgiamo (parlo anche della vita più ordinaria e giornaliera), come di un padrone

[1] F. P. Luiso, *Sui Pensieri di G. L.*, nella *Rass. Nazionale,* 1 maggio 1899, p. 119.

che per trascuraggine lasci penare il suo servitore alla pioggia ec.), e avvedutici, ce ne duole; molte altre volte, come nel caso detto di sopra, sappiamo bene quello che facciamo ma non ci curiamo di considerarlo e lo facciamo così alla buona; considerandolo bene noi non lo faremmo. Così la trascuranza prende tutto l'aspetto e produce lo stessissimo effetto della malvagità e crudeltà, non ostante che ogni volta che tu rifletti, fossi molto alieno dalla volontà di produrre quel tale effetto, e che la malvagità e crudeltà non abbia che fare col tuo carattere.[1]

Voltando appena pagina nell' *Ottonieri* si legge:

Ho udito anche riferire come sua, questa sentenza. Noi siamo inclinati e soliti a presupporre in quelli coi quali ci avviene di conversare, molta acutezza e maestria per iscorgere i nostri pregi veri, o che noi c'immaginiamo, e per conoscere la bellezza o qualunque altra virtù d'ogni detto o fatto; come ancora molta profondità, ed un abito grande di meditare, e molta memoria per considerare esse virtù ed essi pregi, e tenerli poi sempre a mente: eziandio che in rispetto ad ogni altra cosa, o non iscopriamo in coloro queste tali parti, o non confessiamo tra noi di scoprirvele.

Lo stesso pensiero, quantunque in forma compendiata a mo' di un appunto, era già nello Zibaldone fin dal 23 luglio 1820:

Noi supponiamo sempre negli altri una grande e straordinaria penetrazione per rilevare i nostri pregi, veri o immaginari che sieno, e profondità di riflessione per considerarli, quando anche ricusiamo di riconoscere in loro queste qualità rispetto a qualunque altra cosa.

E poichè il numero di questi riscontri è tale che pochi si possono dire i luoghi dell'*Ottonieri* di cui non si trovi già la prima prova nei *Pensieri* degli anni anteriori, non

[1] *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura,* I, 334-5.

sarà da dire che nel '24 l'autore abbia dato soltanto la forma definitiva a questa operetta, facendone, come ad altri è sembrato, un centone di osservazioni sue di tre e quattro anni prima?

Nè la domanda può farsi pel solo *Ottonieri*. Così anche del *Parini* è stato notato che la sostanza è già nei *Pensieri* scritti tra il '20 e il '23 [1]. Caratteristico questo luogo del cap. IX, dove l'autore fa dire al Parini:

Come le città piccole mancano per lo più di mezzi e di sussidi onde altri venga all'eccellenza nelle lettere e nelle dottrine; e come tutto il raro e il pregevole concorre e si aduna nelle città grandi; perciò le piccole... sogliono tenere tanto basso conto, non solo della dottrina e della sapienza, ma della stessa fama che alcuno si ha procacciata con questi mezzi, che l'una e l'altre in quei luoghi non sono pur materia d'invidia. E se per caso qualche persona riguardevole o anche straordinaria d'ingegno e di studi, si trova abitare in luogo piccolo, l'esservi al tutto unica, non tanto non le accresce pregio, ma le nuoce in modo, che spesse volte, quando anche famosa al di fuori, ella è, nella consuetudine di quegli uomini, la più negletta e oscura persona del luogo... E tanto egli è lungi da potere essere onorato in simili luoghi, che bene spesso egli vi è riputato maggiore che non è in fatti, nè perciò tenuto in alcuna stima. Al tempo che, giovanetto, io mi riduceva talvolta nel mio piccolo Bosisio; conosciutosi per la terra ch'io soleva attendere agli studi, e mi esercitava alcun poco nello scrivere; i terrazzani mi riputavano poeta, filosofo, fisico, matematico, medico, legista, teologo, e perito di tutte le lingue del mondo; e m'interrogavano, senza fare una menoma differenza, sopra qualunque punto di qual si sia disciplina o favella intervenisse per alcun accidente nel ragionare. E non per questa loro opinione mi stimavano da molto;

[1] V. tra gli altri B. Zumbini, *Studi sul L.*, Firenze, Barbèra, 1902-4, II, 42; e Losacco, in *Giorn. stor. letter. ital.*, XXXIV, 208.

anzi mi credevano minore assai di tutti gli uomini dotti degli altri luoghi. Ma se io li lasciava venire in dubbio che la mia dottrina fosse pure un poco meno smisurata che essi non pensavano, io scadeva ancora moltissimo nel loro concetto, e all' ultimo si persuadevano che essa mia dottrina non si stendesse niente più che la loro.

Mirabile pagina, piena di verità, che trae origine da riflessioni personali e autobiografiche già dal Leopardi segnate sulla carta fin dall'ottobre 1820:

Spessissimo quelli che sono incapaci di giudicare di un pregio, se ne formeranno un concetto molto più grande che non dovrebbero. lo crederanno maggiore assolutamente, e contuttociò la stima che ne faranno sarà infinitamente minor del giusto, sicchè relativamente considereranno quel tal pregio come molto minore. Nella mia patria, dove sapevano ch' io ero dedito agli studi, credevano ch' io possedessi tutte le lingue e m' interrogavano indifferentemente sopra qualunque di esse. Mi stimavano poeta, rettorico, fisico, matematico, politico, medico, teologo ecc., insomma enciclopedicissimo. E non perciò mi credevano una gran cosa, e per l' ignoranza, non sapendo che cosa sia un letterato, non mi credevano paragonabile ai letterati forestieri, malgrado la detta opinione che avevano di me. Anzi uno di coloro, volendo lodarmi, un giorno mi disse: A voi non disconverrebbe di vivere qualche tempo in una buona città, perchè quasi quasi possiamo dire che siate un letterato. Ma, s' io mostravo che le mie cognizioni fossero un poco minori ch' essi non credevano, la loro stima scemava ancora e non poco, e finalmente io passavo per uno del loro grado.[1]

[1] *Pensieri,* I, 359.

II.

Ponendosi sulla via di questi riscontri, non il solo problema della cronologia diventa di malagevole soluzione. Ma questi riscontri sono possibili solo quando si consideri ciascun elemento del pensiero del Leopardi astratto dalla forma che esso ha nelle *Operette*, guardando alla quale è facile scorgere, p. e., la superficialità del giudizio, che abbiamo ricordato, per cui l' *Ottonieri* non sarebbe nient' altro che un centone di luoghi dello *Zibaldone*. Forma, d' altra parte, che non si ha da intendere nè anch' essa astrattamente, come la forma speciale del tal passo delle *Operette*, il quale abbia un antecedente più o meno prossimo nello *Zibaldone* (quantunque, anche così intesa, essa sia sempre nei due casi profondamente diversa): che si può dire anch' essa una forma astratta, perchè la forma assunta da ciascuna parte di un' opera è quella che è soltanto in relazione con la forma di tutta l' opera, in conseguenza del motivo fondamentale, ossia di quel certo atteggiamento spirituale, in cui l' autore si trovò componendole. Sicchè un centone si può anche trovare certamente in un' opera, che abbia una salda e vivente unità organica, ma solo pel fatto che si prescinda da questa unità, e si cominci a indagarne il contenuto, scisso meccanicamente nelle singole parti, dalla cui somma risulta per chi se ne lasci sfuggire lo spirito. Che è quello che è stato fatto per le prose leopardiane da tutti i critici che se ne sono occupati, ora considerando e giudicando le singole operette ad una ad una, ora sminuzzando ciascuna operetta in una serie di frammenti facilmente rintracciabili in altri scritti dello stesso Leopardi, in verso e in prosa (dando l' idea d' un Leo-

pardi che ripeta se stesso inutilmente), o in precedenti scrittori, massime francesi del sec. XVIII (in confronto dei quali svanirebbe poi tutta l'originalità dello scrittore). Il maggior critico che il Leopardi abbia avuto, il De Sanctis; se ha sdegnato ogni ricerca analitica e mortificante di fonti e confronti, fermo nella dottrina, che è sua gloria, dell'inseparabilità del contenuto dalla forma di un'opera d'arte, e della necessità quindi di cercare il valore e la vita di ogni opera nell'accento personale, nell'impronta propria, onde ogni vero artista trasfigura la sua materia; non s'è guardato tuttavia nè pur lui, di cercare la vita nelle parti, la cui serie forma il contenuto del libro, anzi che nel tutto, nell'unità, dove soltanto è possibile che sia l'anima e l'originalità dello scrittore. E ha creduto di poter cercare, per così dire, un Leopardi in ciascuna delle operette, presa a sè, invece di cercare il Leopardi di tutte le operette, che sono un'opera sola.

Sta in primo luogo di fatto che, ad eccezione del *Venditore di almanacchi* e del *Tristano*, onde nel '32 l'autore volle tornare a suggellare il pensiero delle sue *Operette*, tutte le altre pullularono dall'animo del Leopardi nello stesso tempo, ossia da un medesimo motivo d'idee e sentimenti, da una stessa vita. Abbiamo visto che il *Copernico* e il *Plotino* eran già in mente al poeta quando ei vagheggiava il suo *Tasso*, il suo *Colombo* e fin lo stesso *Timandro;* e meditava insomma quegli stessi pensieri che presero corpo nelle Operette del '24, con le quali infatti, poichè nel '27 l'ebbe scritte, l'autore sentì che dovevano accompagnarsi. Il 21 giugno del '32 all'amico De Sinner, che gli chiedeva suoi scritti inediti e da potersi pubblicare a Parigi, scriveva: « Ho bensì due dialoghi da essere aggiunti alle *Operette*, l'uno di *Plotino e Porfirio* sopra il suicidio, l'altro di *Copernico* sopra la nullità del genere umano. Di queste

due prose voi siete il padrone di disporre a vostro piacere: solo bisogna ch'io abbia il tempo di farle copiare, e di rivedere la copia. Esse non potrebbero facilmente pubblicarsi in Italia ».[1] Ma avvertiva subito, che da soli questi due dialoghi non potevano andare; e il 31 luglio tornava a scrivere al De Sinner: « Dubito che le mie due prose inedite abbiano un interesse sufficiente per comparir separate dal corpo delle *Operette morali,* al quale erano destinate ».[2] Quanto al *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco,* esso è del '25, quindi immediatamente posteriore alle altre prose compagne; e anteriore ad ogni tentativo fatto dall'autore per pubblicare le *Operette;* alle quali nelle edizioni parziali e totali fattene a Firenze e a Milano era ovvio che l'autore non potesse pensare ad includerlo pel crudo materialismo professatovi, che le Censure non avrebbero lasciato passare. Ma, lasciando per ora da parte queste cinque operette (*Stratone, Copernico, Plotino, Venditore d'almanacchi* e *Tristano*) che vennero succcessivamente ad aggiungersi alle prime venti, è certo che queste venti, composte tutte di seguito in un anno di lavoro felice, furono dall'autore scritte e considerate come parti d'un solo tutto. E quando ebbe in ordine il suo manoscritto completo, escluse che le varie operette potessero venire in luce alla spicciolata. Nel novembre del '25 sperò poterle pubblicare nella raccolta delle sue *Opere,* che un editore amico voleva fare allora in Bologna; e andata a monte quell'edizione, fece assegnamento sugli aiuti efficaci del Giordani, al quale consegnò il suo manoscritto per trovare un editore: con tanto desiderio di vedere stampata la sua opera, che il 16 gennaio del '26 già scriveva impazien-

[1] **_Epistolario_ [6], Firenze, Le Monnier, 1907, vol. II, p. 486.**
[2] **_Epistolario,_ II, 496.**

tito al Papadopoli: « I miei Dialoghi si stamperanno presto, perchè se Giordani, che ha il manoscritto a Firenze, non ci pensa punto, come credo, io me lo farò rendere, e lo manderò a Milano ».[1] Ma da Firenze scrivevagli il Vieusseux il primo marzo: « Giordani, usando della facoltà lasciatagli, mi passò il bel manoscritto che gli avevate confidato, dal quale abbiamo estratto alcuni dialoghi, che troverete riferiti nel N. 61 dell'*Antologia*, ora pubblicato, ch'io ho il piacere di mandarvi. Graditelo come un pegno del mio fervido desiderio di vedere il mio giornale spesso fregiato del vostro nome; e più del nome ancora, dei vostri eccellenti scritti. Sento che queste Operette morali verranno probabilmente pubblicate costà, e ne godo assai pel pubblico, e per voi, tanto più che sembrano meglio fatte per comparire riunite in una raccolta, che spartite in un giornale ».[2] Quella prima pubblicazione non fu, dunque, altro che un saggio. Del quale il 5 giugno il Leopardi scriveva all'amico Puccinotti: « I miei Dialoghi stampati nell'*Antologia* non avevano ad essere altro che un saggio, e però furono così pochi e brevi. La scelta fu fatta dal Giordani, che senza mia saputa mise l'ultimo per primo[3] »: affermando così che tra i suoi dialoghi c'era un ordine, e ciascuno doveva tenere il suo posto.

Proponendo quindi la stampa dell'opera intera all'editore Stella di Milano, cominciava a scrivergli: « Ha ella veduto il numero 61 dell'*Antologia*, gennaio 1826? È penetrato, ed ha avuto corso in cotesti Stati? Vi ha ella veduto il Saggio delle mie operette morali? Le parlai già in Milano [agosto-settembre 25] di questo mio manoscritto. Ne abbiamo pub-

[1] Lett. del 9 nov. al fratello Carlo, in *Epist.*, II, 47.
[2] Nell'*Epist.* del L , III, 237-8.
[3] *Epist.*, II, 142-3.

blicato questo saggio in Firenze per provare se il manoscritto passerebbe in Lombardia. Giudica ella che faccia a proposito per lei?... Tutte le altre operette sono del genere del Saggio, se non che ve ne ha parecchie di un tuono più piacevole. Del resto, in quel manoscritto consiste, si può dire, il frutto della mia vita finora passata, e io l'ho più caro de' miei occhi ».[1] Questa lettera è del 12 marzo 26. Il 22 lo Stella rispondevagli: « Ho letto il *Saggio;* ed ella ha ben ragione d'amar cotanto quel suo manoscritto ». Il fascicolo dell'*Antologia* era stato ammesso dalla Censura, quantunque l'editore credesse di non poterne tuttavia sperare anche l'approvazione per la stampa.[2] Avrebbe provato: intanto gli facesse sapere la mole del manoscritto. E il Leopardi subito a riscrivergli, il 26: « Confesso che mi sento molto lusingato e superbo del voto favorevole che ella accorda alle predilette mie Operette morali. Il manoscritto è di 311 pagine, precisamente della forma del ms. d'Isocrate che le ho spedito, scrittura egualmente fitta di mio carattere. Sarei ben contento se ella volesse e potesse esserne l'editore... La prego a darmi una risposta concreta in questo proposito tosto ch'ella potrà ».[3] Lo Stella, per saggiare le disposizioni della Censura milanese, chiese licenza di ristampare nel suo *Nuovo Ricoglitore* i dialoghi usciti nell'*Antologia;* « de' quali », scriveva all'autore il primo aprile, « poi formerò un opuscolo a parte che mi farà strada a pubblicar tutte queste, da Lei chiamate Operette, che lo saranno per la mole, non pel pregio certamente ».[4] Onde il 7 il Leopardi affrettavasi a mandargli la nota dei molti errori incorsi

[1] *Epist.,* II, 110-1.
[2] *O. c.,* III, 335-6.
[3] *O. c.,* II, 118-9.
[4] *O. c.,* III, 337-8.

nella stampa fiorentina, insistendo nel desiderio che lo Stella si assumesse l'edizione del libro intero; che il 26 disponevasi a inviargli: « Debbo però pregarla caldamente di una cosa. Mi dicono che costì la Censura non restituisce i manoscritti che non passano. Mi contenterei assai più di perder la testa che questo manoscritto, e però la supplico a non avventurarlo formalmente alla Censura senza un'assoluta certezza, o che esso sia per passare, o che sarà restituito in ogni caso ». [1] E il prezioso manoscritto partì infatti sulla fine del mese per Milano, [2] dove lo Stella potè il 13 maggio informare l'autore d'averlo ricevuto; e il 27 gli scriveva: « Nei brevi ritagli di tempo che mi restano, vo leggendo le Operette sue morali, le quali quanto mi allettano... altrettanto temo che trovar debbono degli ostacoli per la Censura. Forse il rimedio potrebbe esser quello di darle prima nel *Ricoglitore* per poi stamparle a parte, e in fine fare una nuova edizione di tutte in piccola forma ».[3] Ancora uno smembramento delle care *Operette?* La proposta ferì vivamente l'animo del Leopardi, che, a volta di corriere, il 31 rispose: « Se a far passare costì le *Operette morali* non v'è altro mezzo che stamparle nel *Ricoglitore*, assolutamente e istantemente la prego ad aver la bontà di rimandarmi il manoscritto al più presto possibile. O potrò pubblicarle altrove, o preferisco di tenerle sempre inedite al dispiacer di vedere un'opera che mi consta fatiche infinite, pubblicata a brani... ».[4] Furono infatti pubblicate in volume l'anno seguente, come l'autore ardentemente desiderava, conscio dell'organicità del corpo

[1] *O. c.*, II, 131.
[2] *O. c.*, II, 133.
[3] *O. c.*, III, 346.
[3] *O. c.*, II, 140.

di tutte le venti operette, nate come venti capitoli di un'opera sola.

All'unità della quale ei certamente mirò nell'ordinamento definitivo che fece delle singole parti, quando le ebbe condotte a termine tutte. Abbiamo veduto come tenesse a rilevare e attribuire al Giordani l'inversione avvenuta nei tre dialoghi dati all'*Antologia*. Il *Timandro* doveva essere l'ultimo, egli avverte. Infatti era stato scritto dopo il *Tasso*; ma era stato pure scritto prima del *Colombo*. Anzi in ordine cronologico [1] era il quattordicesimo, sui venti del 1824: ma evidentemente fin da principio era destinato al ventesimo posto, che tenne nella edizione milanese nel '27. È invero un'apologia del libro; e l'apologia non poteva essere se non la conclusione e il giudizio che nell'atto di licenziare il suo libro l'autore voleva che se ne facesse. Ma, dall'ordine cronologico a quello ideale che il Leopardi ebbe da ultimo ragione di preferire, non soltanto il *Timandro* venne spostato. Infatti tra il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* e il *Dialogo della Natura e di un Islandese*, scritti successivamente, con un solo giorno di riposo tra l'uno e l'altro, parve opportuno frammettere il *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, a cui il Leopardi pose mano appena finito quello della *Natura e di un Islandese*. È ovvio che senza una ragione nè anche quest'ordine sarebbe mutato; ed è ovvio che la ragione non può consistere se non negli scambievoli rapporti ond'erano legati, agli occhi di chi li scrisse, questi dialoghi. I quali va da sè che devono per lo più esser nati già con questi rapporti, l'un dopo l'altro, secondo che il pensiero germogliava via via nella sua spontaneità organica; ma dove una ripresa di idee già non sufficientemente svolte,

[1] Cfr. sopra, p. 4 n. 1.

e il risorgere di un'ispirazione che pareva esaurita, traeva l'autore a tornare su se stesso, è pur naturale che l'ordine cronologico non corrispondesse allo svolgimento e alla coerenza del pensiero. Così il *Tasso*, scritto appena levata la mano dall'*Islandese*, nasce come un anello che salda questo dialogo a quello del Fisico col Metafisico; e se tra il 14 e il 24 giugno l'autore scrive il *Timandro*, bisogna pensare che, saldato così l'*Islandese* agli antecedenti dell'opera sua, egli dovette per un momento credere di aver esaurito il suo tema, e di potersi arrestare a quella fiera rappresentazione finale dell'*Islandese:* e quindi volgersi indietro a giudicare e difendere il suo libro. Passarono infatti dodici giorni senza che si sentisse più riattirato verso il suo lavoro, ripreso il 6 luglio col *Parini* e condotto innanzi a sbalzi fino al 16 novembre, quando fu compiuto il *Cantico del Gallo silvestre:* altre sei operette in tutto, che s'è condotti a pensare formino un gruppo distinto, nato da questo risorgimento, seguito al *Timandro*, motivo ispiratore delle operette.

III.

Ma tutto ciò, si può dire, non prova nulla per l'organismo e unità dell'opera leopardiana, se questa unità non si trova effettivamente nel suo intimo. Ed è vero. Come è pur vero che quando tale unità sia bene messa in luce con lo studio interno del libro, può anche apparire inutile affatto tutto questo preambolo, indirizzato ad argomentare che cotesta unità ci dev'essere. Ma è infine non meno vero che non si trova quel che non si cerca; e che l'unità delle *Operette* leopardiane, ritenute generalmente una semplice raccolta, aumentabile (con la *Comparazione delle sentenze di*

Bruto minore e di Teofrasto, come tutti fanno), o riducibile (come pure han creduto gli autori delle varie scelte di prose leopardiane) non si è mai indagata, perchè si sono ignorati o trascurati tutti questi indizi di un disegno, che lo stesso autore ritenne essenziale.

Intanto, lo spostamento osservato del *Timandro,* nato come epilogo delle *Operette,* ci ha condotto a scorgere un gruppo, che non è forse il solo tra questi singoli scritti, così come vennero quasi rampollando l'uno dall'altro. Sottraendo, oltre il *Timandro* che fu destinato ad epilogo, la *Storia del genere umano* che, per il suo distacco formale dal resto delle operette [1] e la sua rappresentazione complessiva, in iscorcio, di tutto il destino del genere umano, a parte a parte ritratto poscia nelle varie prose, si può a ragione considerare come un prologo; le diciotto operette intermedie formanti il corpo del libro, si distribuiscono naturalmente in tre gruppi, di sei ciascuno, come tre ritmi attraverso i quali passa l'animo del Leopardi. Innanzi al terzo, sorto, come s'è veduto, da una ripresa dall'ispirazione originale, si spiega il secondo che comincia col *Dialogo della Natura e di un' Anima* e si compie, quasi ritornando al suo principio, con l'altro *Dialogo della Natura e di un Islandese.* Precede, e inizia la trilogia, un primo gruppo aperto dal *Dialogo d' Ercole e di Atlante* e conchiuso da un dialogo parallelo, in cui all' eroe della potenza classica, della forza, Ercole, sottentra un eroe della potenza dello spirito secondo le superstizioni moderne, mago, Malambruno, dialogante con un Atlante spirituale, un diavolo, Farfarello. Disposizione simmetrica, sulla quale non

[1] È la sola operetta di quelle del '24 che abbia la forma di un mito, del genere di quelli di Platone, e da raccostare infatti a quello di Prometeo nel *Protagora.*

giova di certo insistere troppo, ma che non può apparire arbitraria o fortuita quando si osservino gl'intimi rapporti spirituali onde sono insieme collegate, in tale ordinamento, le diverse operette.

Ascoltiamo dalle parole stesse del Leopardi il motivo fondamentale di ciascuna operetta; e vediamo se i vari motivi degli scritti appartenenti a ciascun gruppo formino un solo ritmo. E cominciamo dal primo gruppo.

Ercole va a trovare Atlante per addossarsi per qualche ora il peso della Terra, come aveva fatto già parecchi secoli fa, tanto che Atlante pigli fiato e si riposi un poco. Ma la Terra è diventata leggerissima da allora; e quando Ercole se la toglie sulla mano, scopre un'altra novità più meravigliosa. L'altra volta che l'aveva portata, gli « batteva forte sul dosso, come fa il cuore degli animali; e metteva un certo rombo continuo, che pareva un vespaio. Ma ora quanto al battere, si rassomiglia a un oriuolo che abbia rotta la molla »; e quanto al ronzare, Ercole non vi ode uno zitto. È già gran tempo, dice Atlante, « che il mondo finì di fare ogni moto e ogni romore sensibile: e io per me stetti con grandissimo sospetto che fosse morto, aspettandomi di giorno in giorno che m'infettasse col puzzo; e pensava come e in che luogo lo potessi seppellire, e l'epitaffio che gli dovessi porre ». È lo stesso grido, come ognun vede, de *La sera del dì di festa*:

Ecco è fuggito
Il dì festivo, ed al festivo il giorno
Volgar succede, e se ne porta il tempo
Ogni umano accidente. Or dov' è il suono
Di quei popoli antichi? Or dov' è il grido
De' nostri avi famosi, e il grande impero
Di quella Roma, e l'armi, e il fragorio
Che n' andò per la terra e l'oceano?
Tutto è pace e silenzio, e tutto posa
Il mondo, e più di lor non si ragiona.

Perchè questo silenzio e questa morte? Lo dirà la Moda, sorella germana della morte, alla Morte stessa: poichè solo i frivoli e accidiosi costumi dei nuovi tempi possono spiegare i « lacci dell'antico sapor »,[1] che, pel Poeta, non stringono soltanto « l'itale menti »; i costumi « di questo secol morto, al quale incombe tanta nebbia di tedio », onde il Poeta domandava agli eroi già dimenticati e riscoperti dai filologi: « ... In tutto non siam periti? ».[2] E la Moda spiega infatti alla Morte: « A poco per volta, ma il più in questi ultimi tempi, io per favorirti ho mandato in disuso e in dimenticanza le fatiche e gli esercizi che giovano al ben essere corporale, e introdottone o recato in pregio innumerabili che abbattono il corpo in mille modi e scorciano la vita. Oltre di questo ho messo nel mondo tali ordini e tali costumi, che la vita stessa, così per rispetto del corpo come dell'animo, è più morta che viva; tanto che questo secolo si può dire con verità che sia proprio il secolo della morte ».

Morti gli uomini, spenta la forza dei corpi e il vigore degli animi. In compenso si creano macchine, e il secol morto può dirsi « l'età delle macchine »; e l'Accademia dei Sillografi ne fa la satira nel suo satirico bando di concorso per l'invenzione di tre macchine, che restituiscano al mondo quel che agli occhi del Poeta costituisce il pregio maggiore della vita, anzi la vita stessa, quale fu una volta: l'amicizia, lo spirito delle opere virtuose e magnanime e la donna, che fu l'ideale degli spiriti gentili, e che fu pur ora cantata come « la sua donna » da esso il Leopardi:

[1] *Sopra il monumento di Dante* (1818), vv. 3-4.
[2] *Ad Angelo Mai* (1820), vv. 4-5, 27-8, 32-3.

Forse tu l'innocente
Secol beasti che dall'oro ha nome,
Or leve intra la gente
Anima voli? o te la sorte avara
Ch'a noi t'asconde, agli avvenir prepara?
Viva mirarti omai
Nulla spene m'avanza.[1]

Ebbene una macchina ne adempia gli uffici, essendo « espedientissimo che gli uomini si rimuovano dai negozi della vita il più che si possa, e che a poco a poco diano luogo, sottentrando le macchine in loro scambio ». Questa è la morte dell'uomo: la morte dell'amicizia e dell'amore, la morte degli ideali che già fecero virtuoso e magnanimo l'uomo antico, morto con Bruto minore, che non può sopravvivere alla maledizione scagliata alla stolta virtù, che ei respinge da sè nelle cave nebbie e nei campi dell'inquiete larve. Onde se un romano, e sia Catilina, può credere, secondo Sallustio, d'infiammare i suoi alla battaglia, parlando ad essi non solo delle ricchezze, ma dell'onore, della gloria, della libertà, della patria, affidate alle loro destre, un moderno lettore d'umanità non può senza peccato d'ipocrisia vedere nel testo di Sallustio quella gradazione ascendente che il luogo, a norma di rettorica, richiederebbe. La patria? Non si trova altrove che nel vocabolario. La libertà? Guai a profferir questo nome (di essa, — dice il Leopardi che ne sa anche lui qualche cosa,[2] — « non si ha da far conto »). La gloria? Piacerebbe, se non costasse fatica e scomodo. In-

[1] *Alla sua donna* (settembre 1823) vv. 7-13.

[2] A. D'Ancona nel *Fanfulla della domenica* del 29 novembre 1895; G. Carducci, *Degli spiriti e delle forme nella poesia di G. L.*, Bologna, Zanichelli, 1898, pp. 207-8.

somma, la ricchezza è il solo vero bene: è quella cosa « che gli uomini per ottenerla sono pronti a dare in ogni occasione la patria, la libertà, la gloria, l'onore ». Sicchè il testo è da restituire, per travestirlo alla moderna, facendo dire a Catilina: *Et quum proelium inibitis memineritis, vos gloriam, decus, divitias praeterea spectacula, epulas, scorta, animam denique vestram in dextris vestris portare.*

Animam vestram, la vita: quella vita, che non hanno! Quella vita, che Sabazio, l'eterno Dioniso, dio della vita e della morte, è in sospetto anche lui sia cessata da un pezzo in qua, e manda su dalle viscere della terra uno spiritello, uno Gnomo, ad accertarsene. E uno spirito dell'aria un Folletto può dirgli infatti che « gli uomini sono tutti morti, e la razza è perduta ». Mancati tutti: « parte guerreggiando tra loro, parte navigando, parte mangiandosi l'un l'altro, parte ammazzandosi non pochi di propria mano, parte infracidando nell'ozio, parte stillandosi il cervello sui libri, parte gozzovigliando, e disordinando in mille cose; in fine, studiando tutte le vie di far contro la propria natura »: studiandole tutte con quell' « irrequieto ingegno, demenza maggiore » di « quell'antico error », di cui « grido antico ragiona », onde fu negletta la mano dell'altrice natura, come il Leopardi aveva appreso dal Rousseau.

Oh contra il nostro
Scellerato ardimento inermi regni
Della saggia natura! [1]

Morto l'uomo; e « le altre cose... ancora durano e procedono come prima ». E l'uomo che presumeva che il mondo tutto fosse fatto e mantenuto per lui solo! Il Folletto crede

[1] *Inno ai Patriarchi* (luglio 1822).

invece che fosse fatto e mantenuto per i folletti; come lo Gnomo per gli gnomi! La vanità umana pareggia essa la nullità dell'uomo. Ecco: gli uomini « sono tutti spariti, la terra non sente che le manchi nulla, e i fiumi non sono stanchi di correre... e le stelle e i pianeti non mancano di nascere e di tramontare... ». La saggia, l'altrice natura non si commuove allo sterminio che l'ardimento conduce l'uomo a far di sè.

Fu certo, fu (nè d'error vano e d'ombra
L'aonio canto e della fama il grido
Pasce l'avida plebe) amica un tempo
Al sangue nostro e dilettosa e cara
Questa misera piaggia, ed aurea corse
Nostra caduca età. Non che di latte
Onda rigasse intemerata il fianco
Delle balze materne, o con le greggi
Mista la tigre ai consueti ovili
Nè guidasse per gioco i lupi al fonte
Il pastorel; ma di suo fato ignara
E degli affanni suoi, vota d'affanno
Visse l'umana stirpe... [1]

Amica è la natura a chi si contenta della vita spontanea e irriflessa, qual è appunto la vita della natura. Lo svegliarsi dell'intelligenza (scellerato ardimento!) è il principio della perdizione. E invano col pensiero l'uomo cercherà di ristaurare la sua vita e di riconquistare la dilettosa e cara piaggia d'un tempo! Faust lo sa [2]; e Malambruno che invoca gli spiriti d'abisso, che vengano con piena potestà di usare tutte le forze dell'inferno in suo servigio,

[1] *Inno* cit., vv. 87-99.
[2] Malambruno è Faust, non Manfredo, come mostra d'intendere il Losacco, *Leopardiana*, in *Giorn. stor.*, XXVIII (1896) p. 275.

lo riapprende da Farfarello, impotente a farlo felice per un momento di tempo. La felicità è la vita che si viva sentendo che metta conto di viverla: è la vita col suo valore. E il Leopardi par che la intenda come un diletto infinito; il cui bisogno nasce dall'infinito amore che ogni uomo ha di se stesso, ma non può esser mai soddisfatto, perchè nessun diletto è infinito, nessun piacere tale che appaghi il nostro natural desiderio. Onde il vivere sentendo la vita è infelicità; e questa non è interrotta se non dal sonno, o da uno sfinimento o altro che sospenda l'uso dei sensi: non mai cessa mentre sentiamo la nostra vita; e se vivere è sentire, « assolutamente parlando » il non vivere è meglio del vivere. La vita non ha valore: questa è l'ultima conclusione che a rigore discende da quella premessa che la felicità o valore della vita consista nel diletto, che non può essere altro che limitato, e quindi mai mero diletto, senza mistura di amarezza.

IV.

Tale il concetto del primo gruppo delle *Operette*, che pongono l'animo del poeta in faccia alla morte e al nulla: ossia al vuoto della vita, non più degna d'esser vissuta: poichè degna sarebbe la vita inconscia, e la vita dell'uomo è senso, coscienza. La vita nella felicità è la natura; e l'uomo se ne dilunga ogni giorno più con la civiltà, con l'irrequieto ingegno, che assottiglia la vita, e la consuma.

Ed ecco il problema e il tormento dell'anima del Leopardi: l'uomo in faccia alla natura. La natura, che è quella del dialogo dello Gnomo e del Folletto; e l'uomo, che è, non

quella ciurmaglia già spenta da cui lo Gnomo avrebbe caro [1] che uno risuscitasse per sapere quello che penserebbe della già sua vantata grandezza: è anzi quest'uno, Malambruno, che pensa e vede tutti gli uomini morti e la natura viva, muta e indifferente. Questo problema è affrontato nel primo *Dialogo* del nuovo gruppo, *della Natura e di un'Anima,* dove la natura dice all'anima dandole la vita: « Va, figliuola mia prediletta, che tale sarai tenuta e chiamata per lungo ordine di secoli. Vivi, e sii grande e infelice ». Giacchè, come poi le spiegherà, « nelle anime degli uomini, e proporzionatamente in quelle di tutti i generi di animali, si può dire che l' una e l'altra cosa sieno quasi il medesimo: perchè l'eccellenza delle anime importa maggior sentimento dell' infelicità propria; che è come se io dicessi maggiore infelicità »; e l'uomo « ha maggior copia di vita, e maggior sentimento, che niun altro animale; per essere di tutti i viventi il più perfetto »; e però il più infelice. E però il meglio è per l'anima spogliarsi della propria umanità, o almeno delle doti che possono nobilitarla, e farsi « conforme al più stupido e insensato spirito umano » che la natura abbia mai prodotto in alcun tempo. Di guisa che quella morte dell'umanità che nei dialoghi del primo gruppo poteva parere una colpa dei degeneri nepoti, ecco apparire il destino dell'uomo: la cui storia non può avere altra conchiusione che la rinunzia e negazione della propria umanità. La quale, dice il poeta col suo amaro sorriso, scacciata dalla Terra, non si rifugia e raccoglie nella Luna, come immaginò l'Ariosto di tutto ciò che ciascun uomo va perdendo. La Luna, a cui la

[1] « Ben avrei caro che uno o due di quella ciurmaglia risuscitassero, e sapere quello che penserebbero vedendo che le altre cose, benchè sia dileguato il genere umano, ancora durano e procedono come prima, dove essi credevano che tutto il mondo fosse fatto e mantenuto per loro soli ».

Terra, nel Dialogo che da esse s'intitola, ne domanda, non solo la convince che l'immaginazione ariostesca è semplice immaginazione, ma in tutto il dialogo dimostra che il linguaggio umano e relativo allo stato degli uomini, che la Terra usa, non ha significato fuori di questa: e che insomma non esiste in natura, quello che gli uomini considerano come pregio della loro vita, e che non trovano più, e riconoscono quindi mera illusione. Ma il concetto è più direttamente trattato nella *Scommessa di Prometeo;* scommessa da lui perduta con Momo (che è lo stesso spirito satirico pessimista con cui il Leopardi guarda la vita nella sua vanità): perduta, perchè Prometeo deve confessare che alla prova il suo genere umano, che avrebbe dovuto essere il più perfetto genere dell' universo, « la migliore opera degl' immortali », gli era fallito, dimostrandosi, dallo stato selvaggio degli antropofagi a quello più incivilito dei suicidi per tedio della vita, il più sciagurato e imperfetto. Prometeo paga la scommessa senza voler sapere più altro, quando a Londra vede una gran moltitudine affollarsi innanzi a una porta, ed entra, e scorge « sopra un letto un uomo disteso supino, che aveva nella ritta una pistola; ferito nel petto, e morto; e accanto a lui giacere due fanciullini, medesimamente morti »: sciagurato padre che per disperazione ha ucciso prima i figliuoli e poi se stesso: quantunque fosse ricchissimo, e stimato, e non curante di amore, e favorito in corte: ma caduto in disperazione « per tedio della vita, secondo che ha lasciato scritto ».

Il tedio della vita! Ecco la scoperta che si è fatta andando in cerca di quella felicità, di cui si pose il problema nel primo dialogo di questo secondo gruppo. E i due dialoghi seguenti hanno questo argomento. Il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* dimostra che la vita non è bene da se medesima, e non è vero che ciascuno la desideri e l'ami

naturalmente: ma la desidera ed ama come « istrumento o subbietto » della felicità, che è ciò che veramente vale. La quale, guardata più da vicino, si vede consistere nell'efficacia e copia delle sensazioni, nelle affezioni e passioni e operazioni; e insomma, non nel puro essere, ma nella sensazione dell'essere e nel far essere (come ben si può dire) l'essere stesso. Non l'inerzia e la vuota durata, ma la mobilità, la vivacità, il gran numero e la gagliardia delle impressioni, e cioè il tempo pieno, questo è l'oggetto dei nostri desiderii: e la vita degli uomini « fu sempre non dirò felice, ma tanto meno infelice, quanto più fortemente agitata, e in maggior parte occupata, senza dolore nè disagio ». La vita vacua, che è la vita « piena d'ozio e di tedio », è morte; anzi peggio della morte, che è senza senso. In fine, dice lo stesso Metafisico che ha cominciato negando che la felicità sia vivere, « la vita debb'esser viva »: cioè la vera felicità, in fondo, è sì nella vita; ma la vita (il Leopardi così sente) non è vita; è la morte; quella morte di cui s'è acquistata la certezza nelle operette del primo gruppo; e che non è propriamente morte, ma la morte sentita; la morte nella coscienza dell'uomo, che non conosce altra realtà che l'eterna natura, di là dall'opera sua, e non può sperare perciò di nulla fare che abbia valore. La morte è dolore perchè è tedio: quel vuoto là dove dovrebbe essere il pieno; la morte al posto della vita.

E questo tedio è la malattia, il segreto tormento del Tasso, che ne ragiona col suo Genio: del Tasso già dal '20, quando fu scritta la canzone *Ad Angelo Mai,* apparso al Leopardi come suo spirito gemello, « miserando esemplo di sciagura » quanto lui:

O Torquato, o Torquato, a noi l'eccelsa
Tua mente allora, il pianto
A te preparava il cielo.
Oh misero Torquato! il dolce canto
Non valse a consolarti o a sciorre il gelo
Onde l'alma t'avean, ch'era sì calda,
Cinta l'odio e l'immondo
Livor privato e de' tiranni. Amore,
Amor, di nostra vita ultimo inganno,
T'abbandonava. Ombra reale e salda
Ti parve il nulla, e il mondo
Inabitata piaggia.

Questo Torquato medesimo che non trova nel mondo altro più che il nulla, e si rifugia nei sogni e nel vago immaginare, dal quale più duro bensì gli riesce il ritorno alla realtà, questo Torquato parla nel *Dialogo del Tasso e del suo Genio;* e non si lagna già del dolore, ma della noia che sola la uccide; e che gli pare abbia la stessa natura dell'aria: «la quale riempie tutti gli spazi interposti alle altre cose materiali, e tutti i vani contenuti in ciascuna di loro; e donde un corpo si parte, e altro non gli sottentra, quivi ella succede immediatamente. Così tutti gl'intervalli della vita umana frapposti ai piaceri e ai dispiaceri, sono occupati dalla noia. E però, come nel mondo materiale, secondo i Peripatetici, non si dà voto alcuno; così nella vita nostra non si dà voto»; e poichè piacere non si trova, la vita è composta parte di dolore e parte di noia. E la vita tutta uguale, monotona del povero prigioniero — immagine d'ogni uomo di fronte alla immutabile natura — si viene via via votando così del piacere come del dolore, e riempiendo tutta della tristezza del tedio.

L'uomo prigioniero della natura ritorna nell'ultimo dia-

logo del gruppo, in cui si ripresenta la Natura a render conto di sè all'uomo: al povero Islandese, che la va fuggendo per tutte le parti della terra, e se la vede sempre innanzi, e sopra, incubo schiacciante: e l'ha innanzi, prima di morire, in effigie di donna, di forma smisurata, seduta in terra, col busto ritto, appoggiato il dosso e il gomito a una montagna; viva, di volto tra bello e terribile, occhi e capelli nerissimi, con lo sguardo fisso e intento. — Perchè, le chiede il povero errante, tu sei « carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli e, per dir così, del tuo sangue e delle tue viscere », e « per niuna cagione, non lasci mai d'incalzarci, finchè ci opprimi? » — « Se io vi diletto o vi benefico, io non lo so », risponde la Natura. La vita dell'universo è un circolo perpetuo di produzione e distruzione. — Ma, riprende l'Islandese, poichè chi è distrutto patisce, e chi distrugge sarà distrutto, « dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono? » — E prima di aver la risposta l'Islandese è mangiato dai leoni, già così rifiniti e maceri dall'inedia, che con quel pasto si tennero in vita ancora per quel giorno, e non più. Questa Natura, che non sa il bene e il male dell'uomo, è la Natura che ha detto a principio all'anima: — Sii grande, e infelice; perchè la vita è infelicità, in quanto è noia; e noia è, perchè vuota; e non può non esser vuota, se l'uomo è di fronte a questa Natura terribile nel cui perpetuo giro esso rientra molecola ignorata e senza valore appena si stacchi dalle cose con la sua coscienza, e vi si contrapponga. L'uomo dunque è veramente infelice, como dice il primo dialogo, perchè con la sua attività (che è l'anima, il sentire) non ha posto nella natura, che è poi tutto. E perciò l'anima è vuota, e la vita è tedio.

V.

E qui potè parere al Leopardi, come s' è osservato, di aver esaurito il proprio tema; e, prevedendo le facili critiche, che non sarebbero mancate al suo piccolo e doloroso libro, potè parergli opportuno difenderlo col *Timandro*. Ma poi considerò che la sua dimostrazione non era veramente compiuta. Il dolce canto non era valso a consolare Torquato; ma potrebbe dunque il canto consolare l'animo addolorato? Gino Capponi, l'amico del Tommaseo, che fu giudice sempre acerbo e ingiusto al grande Recanatese,[1] scrisse una volta:[2] « Il Leopardi comincia uno de' suoi Dialoghi, inducendo la natura che scaraventa nel mondo un'anima con queste parole: — Vivi e sii grande ed infelice. — Io per me credo proprio il rovescio, e che le anime nostre non sieno infelici se non in quanto sono esse piccole... È cosa facile esser grandi uomini, se basti a ciò esser infelici, ed il Leopardi insegnò a molti la via della infelicità; ma non l'aveva imparata egli quando produsse quelle canzoni per cui sta in alto il nome suo ». E il De Sanctis avrebbe osservato più tardi: « Quel suo nullismo nelle azioni e nei fini della vita, che lo rendeva inetto al fare e al godere, era riempiuto dalla colta e acuta intelligenza e dalla ricca immaginazione, che gli procuravano uno svago e gli facevano materia di diletto quel suo stesso soffrire. Egli aveva la forza di sottoporre

[1] Acerbo e ingiusto anche nel giudizio, dove pure sono sensazioni profonde di alcuni aspetti dell'arte leopardiana, e che è nel volume *La donna*, Milano, Agnelli, 1872, pp. 380-81.

[2] *Pensiero* in *Scritti ed. ed ined.*, Firenze, Barbèra, 1877. II, 445-6.

il suo stato morale alla riflessione e analizzarlo e generalizzarlo, a fabbricarvi su uno stato conforme del genere umano. Ed aveva anche la forza di poetizzarlo, e cavarne impressioni e immagini e melodie, e fondarvi su una poesia nuova. Egli può poetizzare sino il suicidio, e appunto perchè può trasferirlo nella sua anima di artista e immaginare Bruto e Saffo, non c'è pericolo che voglia imitarli. Anzi, se ci sono stati momenti di felicità, sono stati appunto questi. Chi più felice del poeta o del filosofo nell'atto del lavoro? »[3] Ma nè il Capponi nè il De Sanctis avvertivano cosa che fosse sfuggita al Leopardi. È suo, e del 1820, questo pensiero vero e profondo: « L'uomo si disannoia per lo stesso sentimento vivo della noia universale e necessaria: » e suo è quest'altro che lo precede: « Hanno questo di proprio le opere di genio, che, quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un animo grande, che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggimento della vita o nelle più acerbe e mortifere disgrazie... servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo; e non trattando nè rappresentando altro che la morte, gli rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta ».[4]

Ebbene, sentire ripullular questa vita che il raziocinio aveva dimostrata morta, era pur sentire il bisogno di ripren-

[3] *Studio su G. L.*,[3] Napoli, 1905, p. 213.

[4] *Pensieri*, I, 351, 349. Cfr. lett. del 6 maggio 1825: « M'avveggo ora bene che, spente che sieno le passioni, non resta negli studi altra fonte e fondamento di piacere che una vana curiosità, la soddisfazione della quale ha pur molta forza di dilettare: cosa che per l'addietro, finchè mi è rimasa nel cuore l'ultima scintilla, io non poteva comprendere » (*Epist.*, I, 547-8).

dere la dimostrazione. Il Leopardi non affronta nelle *Operette,* nè affronta in altro dei suoi scritti, il problema di questa vita incoercibile che risorge dalla sua più fiera negazione. Ma sente oscuramente questa difficoltà, non superata nei primi due gruppi de' suoi dialoghi: che tutto l'argomentare della sua filosofia non genera la convinzione che ne dovrebbe derivare: la convinzione che arma la mano di Bruto contro se stesso, e fa gittare dalla misera Saffo « il velo indegno », per rifuggirsi, ignudo animo a Dite, e così emendare il crudo fallo del cieco destino. L'amor della vita non è vinto: la Natura ha detto all'Anima che le infinite difficoltà e miserie a cui vanno incontro i grandi, « sono ricompensate abbondantemente dalla fama, dalle lodi e dagli onori che frutta a questi egregi spiriti la loro grandezza, e dalla durabilità della ricordanza che essi lasciano di sè ai loro posteri ».

Ebbene, questa gloria, che già non arride all'anima, quando natura gliel'addita, questa gloria abbelliva pure agli occhi del Leopardi questo mondo di morti, in cui gli sembrava di vivere. Filippo Ottonieri, che è lui stesso, potrà esser « vissuto ozioso e disutile, e morto senza fama », come dice il suo epitaffio, ma sentiva bene d'esser « nato alle opere virtuose e alla gloria ». Questa gloria, che è il premio della grandezza e la sublime consolazione dei grandi infelici, che tanto più sono grandi quanto più sentiranno la loro infelicità e più quindi saranno infelici, è la lode che nell'animo degli altri e pei secoli riecheggia la lode, che il grande tributa egli alla propria grandezza nella coscienza felice del proprio genio. La sua sostanza è veramente in questa lode intima e soggettiva: la sua esteriorità è in quella eco che si ripercuote lontano lontano, e conferma e pare consolidi il valore onde il genio vede illuminata la propria opera. Il Leopardi, nudrito la mente dei concetti classici e delle idee

materialistiche del sec. XVIII, cerca la realtà di questa gloria, in cui lo spirito attinge la propria liberazione da tutte le miserie, in quell'eco esterna, in quel consenso che in fatto altri verrà tributando alla nostra grandezza. E perciò si trova in faccia al problema del valore tuttavia superstite della grandezza spirituale, veduto in questa forma: l'anima grande e infelice è destinata alla gloria? O la sua speranza è fallace, come tutte quelle che ei rimpiangerà dileguate nelle *Ricordanze?*[1] Ed ecco il *Parini*, che tante difficoltà mostra opporsi all'acquisto di questa gloria, specialmente nell'età moderna e nel mondo presente agli occhi del Leopardi, da farla apparire una meta inattingibile. Onde vien meno anche questa aspettazione, e al grande non rimane che seguire il suo fato, dove che egli lo tragga, con animo forte, adoprandosi nella virtù, perchè la natura stessa lo fece nascere alle lettere e alle dottrine.

Dileguata quest'ultima consolazione, la sola che si possa chiedere alla stessa eccellenza dell'animo, quando altra realtà e fonte eventuale di gioia non si vegga da quella che l'animo mira esterna a se stesso, qual porto rimane allo stanco spirito umano? Vivere infelice, e sia; ma se non si può nè anche farsi un monumento della propria infelicità?

> Sola nel mondo, eterna, a cui si volve
> Ogni creata cosa,
> In te, morte, si posa

[1] Dove, nel 1829, canterà:

> O speranze, speranze; ameni inganni
> Della mia prima età! sempre, parlando,
> Ritorno a voi; che per andar di tempo,
> Per variar d'affetti e di pensieri,
> Obliarvi non so. Fantasmi, intendo,
> Son la gloria e l'onor; diletti e beni
> Mero desio; non ha la vita un frutto,
> Inutile miseria. (vv. 77-8).

Nostra ignuda natura.
Lieta no, ma sicura
Dall'antico dolor.

La risposta viene dai morti, che si svegliano per un quarto d'ora nello studio di Ruysch e cantano, e descrivono questa loro sicurezza dall'antico dolor, nella quale vivono immortali; senza speme, ma non in disio, come le anime del limbo dantesco:[1]

Profonda notte
Nella confusa mente
Il pensier grave oscura;
Alla speme, al desio, l'arido spirto
Lena mancar si sente:
Così d'affanno e di temenza è sciolto,
E l'età vote e lente
Senza tedio consuma.

Vita vuota, dunque, anche quella: ma senza sentimento. Vero porto, in cui il povero Islandese finalmente avrà pace, e in cui si può giungere in un languore di sensi senza patimento, com'è degli ultimi istanti della vita, in cui sopravvive solo un senso « non molto dissimile dal diletto che è cagionato agli uomini dal languore del sonno, nel tempo che si vengono addormentando ». Dolce morte liberatrice! — Ma prima che la morte ci abbia sciolti dal tedio? Filosofare, come Filippo Ottonieri, il socratico, che « spesso, come Socrate, s'intratteneva una buona parte del giorno ragionando filosoficamente ora con uno ora con altro, e massime con alcuni suoi familiari, sopra qualunque materia gli era somministrata dall'occasione ». E per tal modo filoso-

[1] *Inf.*, IV, 42.

fava sempre, non per farne trattati (chè, al pari di Socrate, non credeva giovasse mettere la filosofia in iscritto e irrigidirla in formule che non risponderanno più ai mutevoli bisogni dell'animo), ma per intendere senza pregiudizi e senza illusioni la vita, e adattarvisi da saggio, senza vane querimonie: come aveva detto Spinoza: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Questo l'ideale dell'Ottonieri, che vivrà ozioso e disutile, e morrà senza fama, ma «non ignaro della natura nè della fortuna sua». E con la sua pacata magnanimità e la sua bonaria ironia rinnoverà l'immagine di Socrate, anche in questa modesta, anzi umile coscienza del sapere, e quindi, per lui, del potere umano. L'Ottonieri vuol essere quasi la filosofia delle Operette fatta vita e persona.

Ma, oltre la filosofia, non v'è altro rimedio alla noia? Sì: c'è la rupe di Leucade. Ce lo dice Cristoforo Colombo, in una bella notte vegliata sull'oceano sterminato e inesplorato col suo fido Gutierrez, confidando all'amico che anche in lui vacilla la fede e che, in verità, «ha posto la vita sua e de' compagni sul fondamento d'una semplice opinione speculativa» che può fallirgli. Ma, «quando altro frutto non venga da questa navigazione, a me pare che ella ci sia profittevolissima in quanto che per un tempo essa ci tiene liberi dalla noia, ci fa cara la vita, ci fa pregevoli molte cose, che altrimenti non avremmo in considerazione. Scrivono gli antichi, come avrai letto o udito, che gli amanti infelici, gittandosi dal sasso di Santa Maura (che allora si diceva di Leucade) giù nella marina, e scampandone; restavano per grazia di Apollo, liberi dalla passione amorosa. Io non so se egli si debba credere che ottenessero questo effetto; ma so bene che, usciti di quel pericolo, avranno per un poco di tempo, anco senza il favore di Apollo, avuto cara la vita, che prima avevano

in odio; o pure avuta più cara e più pregiata che innanzi. Ciascuna navigazione è, per giudizio mio, quasi un salto dalla rupe di Leucade ».[1] E navigazione è ogni rischio della vita, ogni azione eroica. O filosofare, dunque, come Ottonieri; o navigare come Colombo, e far guerra al tedio, e riafferrarsi insomma alla vita, finchè la morte non ce ne liberi.

E lo stesso giorno[2] che finiva di scrivere il *Dialogo di Colombo e Gutierrez* (25 ottobre 1824) il Leopardi nel fervore dell'animo commosso da questa coscienza del valore e quasi gusto della vita riconquistato mercè l'attività, — di questa grandezza felice, — mette mano al suo bellissimo *Elogio degli uccelli:* lirica stupenda, sgorgatagli dal pieno petto, al guizzo d'una immagine lieta e ridente: di queste creature amiche delle campagne verdi, delle vallette fertili e delle acque pure e lucenti, del paese bello e dei soli splendidi, delle arie cristalline e dolci e di tutto ciò che è ameno e leggiadro e rasserena e allegra gli animi; e che col loro perpetuo movimento e col canto che è un riso sono simbolo di quella vita piena d'impressioni, che non conosce tedio, anzi è tutta una gioia. E ci fanno amar la natura, che ebbe un pensiero d'amore, assegnando a un medesimo genere d'animali il canto e il volo; « in guisa che quelli che avevano a ricreare gli altri viventi colla voce, fossero per l'ordinario in luogo alto; donde ella si spandesse all'intorno per maggiore spazio, e pervenisse a maggior numero di uditori ». Così viva è l'intuizione della gioia gentile che il Poeta riceve da questa vaga immagine degli uccelli, che è già appagato il desiderio finale di questo *Elogio:* « Io vorrei, per un poco di tempo, essere convertito in uccello,

[1] Cfr. *Pens.*, I, 193.
[2] Cfr. sopra p. 4, n. 1.

per provare quella contentezza e letizia della loro vita ». Non ha cantato anch'egli in questo *Elogio* la gioia?

E un favoloso uccello, il Gallo silvestre, di cui parlano alcuni scrittori ebrei, che sta sulla terra coi piedi, e tocca colla cresta e col becco il cielo, con un altro cantico vibrante gli dirà l'ultima parola di questa filosofia della vita, attenuando bensì il tono della lirica precedente, e smorzando l'entusiasmo, al quale mai come in questo caso s'era abbandonata l'anima del poeta; e additandogli anzi lontano il pauroso nulla di tutte le cose, e la morte a cui ogni parte dell'universo s'affretta infaticabilmente, ma pur rasserenandogli l'animo con la fresca sensazione del puro e frizzante aer mattutino ravvivatore e rinfrancatore. Sensazione già nota al Poeta:

La mattutina pioggia, allor che l'ale
Battendo esulta nella chiusa stanza
La gallinella, ed al balcon s'affaccia
L'abitator de' campi, e il sol che nasce
I suoi tremuli ra fra le cadenti
Stille saetta, alla capanna mia
Dolcemente picchiando, mi risveglia;
E sorgo, e i lievi nugoletti, e l'aura fresca
E le ridenti piagge benedico...[1]

Canta il Gallo silvestre per destare i mortali dal sonno: « Il dì rinasce: torna la verità in sulla terra, e partonsene le immagini vane. Sorgete; ripigliatevi la soma della vita; riducetevi dal mondo nel vero ». La fiera soma! Meglio, meglio dormire, e non destarsi; ma verrà la morte a liberare dalla vita. « Ad ogni modo », dice il Gallo, la terribile voce

[1] *La Vita solitaria* (1821), vv. 1-10.

che riempie di sè il mondo e canta questa corsa universale alla morte, «ad ogni modo, il primo tempo del giorno suol essere ai viventi il più comportabile. Pochi in sullo svegliarsi ritrovano nella loro mente pensieri dilettosi e lieti; ma quasi tutti se ne producono e formano di presente: perocchè gli animi in quell'ora, eziandio senza materia alcuna speciale e determinata, inclinano sopra tutto alla giocondità, o sono disposti più che negli altri tempi alla pazienza dei mali. Onde se alcuno, quando fu sopraggiunto dal sonno, trovavasi occupato dalla disperazione; destandosi, accetta novamente nell'anima la speranza, quantunque ella in niun modo se gli convenga». Ed ecco, dunque, la speranza risorgere ogni giorno, anche se la sera finì nella disperazione; e se il Gallo silvestre paragona la vita dell'universo al giorno, che comincia col mattino ma va alla notte, e alla vita umana che muove dalla lieta giovinezza incontro alla vecchiezza e alla morte; e se termina annunziando che tempo verrà, che la stessa natura sarà spenta, e «un silenzio nudo e una quiete altissima empieranno lo spazio immenso»; il dolce gusto della speranza mattutina e giovanile non è distrutto: perchè quel tempo è molto remoto, e (secondo avvertì più tardi l'autore in una nota aggiunta alla seconda edizione) non verrà mai: e la vita mortale ritorna sempre dalla notte al mattino, e la speranza risorge, e la vita rinasce di continuo.

VI.

Le operette dunque del terzo gruppo ricostruiscono, quanto e come si può secondo il Leopardi, quello che le prime dodici hanno abbattuto. Ricostruiscono, movendo dall'estrema ruina in cui è caduta anche la speranza della gloria, nel *Parini*. Il quale lega il terzo gruppo ai precedenti, e fu ritirato dopo le prime due edizioni verso il principio, e attratto nell'orbita del secondo gruppo, poichè l'autore tra la *Storia del genere umano* e il *Timandro* non volle più lasciare il *Sallustio;* e lo rifiutò e gli sostituì il *Frammento di Stratone*, collocato al diciannovesimo posto, innanzi al *Timandro*. Allora il primo gruppo ricomprese il *Dialogo della Natura e di un' Anima*, e il secondo il *Parini*. E il *Frammento*, lì sulla fine dell'opera, innanzi all'epilogo apologetico, fu come l'interpetrazione metafisica che da ultimo il pensiero, ripiegatosi su se medesimo, diede della propria intuizione filosofica: concezione, sullo stile delle teorie cosmologiche greche più antiche, di un universo governato da pure leggi meccaniche, com'era quello che giaceva in fondo a ogni concetto pessimistico del Leopardi: onde si tenta suggellare, nell'intenzione del Poeta, l'immagine di quella Natura eternamente transeunte, che negli ultimi detti del Gallo silvestre è rimasta «arcano mirabile e spaventoso».

Si noti che il *Sallustio* fu conservato tra le venti operette primitive anche nell'edizione di Firenze del '34, quantunque in questa fossero aggiunti i due nuovi dialoghi del *Venditore d' Almanacchi* e di *Tristano;* e si noti che in questa edizione invece non potè entrare il *Frammento di Stratone* molto probabilmente per le difficoltà già accennate, derivanti

dalla materia di esso, poichè è il solo scritto crudamente materialistico, che sia tra le *Operette.* Il che, se si pensa pure al fatto che il *Frammento* fu scritto verso il maggio del '25,[1] quando il Leopardi aveva tuttavia presso di sè il manoscritto delle *Operette,* alle quali avrebbe già fin d'allora pensato ad incorporarlo se quest'aggiunta non ne avesse disordinato il disegno simmetrico, dimostra all'evidenza che i dialoghi fiorentini della stampa del '34, e che sappiamo scritti a Firenze due anni prima, formano un nuovo gruppo a sè, che si viene ad aggiungere alle primitive Operette, senza fondervisi: come avverrà del *Frammento,* appena l'autore crederà di potere e dover tralasciare il *Sallustio,* e sostituirlo.

Perchè tralasciarlo? « Forse » risponde il Mestica, [2] « perchè gli parve troppo scolastico e di materia non abbastanza originale, sebbene i pensieri in esso contenuti siano conformi al suo filosofare ». « Il dialogo ha poco movimento e scarso valore artistico », osserva lo Zingarelli; [3] « l'invenzione è misera, e sull'attrattiva dello strano e del fantastico prevale nel lettore un senso d'incredulità. Per queste ragioni l'autore dovette rifiutarlo, e forse anche per rispetto a Sallustio medesimo. Forse anche col passar degli anni, il Leopardi non credè più che tutta la grandezza antica perisse con Bruto e per opera di Cesare e dei cesariani ». Più si è accostato al vero questa volta il Della Giovanna: [4] « Forse egli si sarà pentito delle parole crudissime che usa parlando della libertà e della patria. È ben vero che anche altrove egli lamenta la mancanza d'amor patrio e di libertà, ma in modo più vago ». Il *Sallustio* per questo cinico pes-

[1] Cfr. CHIARINI, *o. c.* p. 251.
[2] *Scritti letter. di G. L.,* II, p. 418.
[3] *Operette morali di G. L.,* Napoli, Pierro, 1895, p. 53.
[4] *Le prove mor. di G. L.,* Firenze, Sansoni, p. 276.

simismo contraddice al motivo fondamentale delle operette: logico nell'ordine di pensieri da cui sorse, ma ripugnante a quei sentimenti più profondi, onde la personalità del poeta abbraccia in sè e contiene, e tempera quindi e solleva a un suo particolar significato siffatti pensieri. I quali non sono qui un sistema filosofico astratto, ma l'alimento segreto di un'anima che esprime se stessa in una poesia di grande respiro, che in tutta la sua unità risuona all'anima del lettore come una musica, secondo che osservò un amico del poeta, il Montani, [1] appena potè leggere tutta la collana delle *Operette*. Questo motivo fondamentale è facilmente riconoscibile nel preludio e nell'epilogo, onde è inquadrata nella sua naturale cornice la trilogia delle operette: ossia nella *Storia del genere umano* e nel *Timandro:* due operette, che sono affatto estranee a quello spirito, che si può dir proprio di tutte le altre, ad eccezione dell'*Elogio degli uccelli,* dove pure qua e là s'insinua a frenare l'impeto lirico di gioia e d'entusiasmo: a quello spirito, che si può definire con le parole stesse con cui il Leopardi ritrae se stesso in una lettera

[1] V. la sua recensione nell'*Antologia* del gennaio 1828, N. 85, pp. 157-61 che incomincia: «Non vi è mai avvenuto una sera d'opera nuova, di entrare in teatro a sinfonia cominciata, e, imaginandovi un motivo musicale diverso dal vero, trovar men bello o men significante ciò che poi dee sembrarvi meraviglioso? — Quando l'Antologia, or son due anni, pubblicò un saggio dell'operette del L. ancora inedite... io non ne fui che leggermente colpito; mi mancava il motivo della musica. Intesone il motivo, al pubblicarsi delle operette insieme unite, mi parve d'aver acquistato nuovo orecchio e nuovo sentimento. E ne scrissi al Giordani, ch'era a Pisa, ov'oggi è il L., il quale allora stava qui nel più quieto degli alberghi (già ridotto d'allegra gente a dì del Boccaccio) dicendogli che dalla porta di questo alla camera del suo amico più non salirei che a cappello cavato. — Le operette del L. sono musica, musica altamente melanconica...». La recensione contiene più d'una osservazione notabile Fu scritta il 28 febbraio '28. Sull'amicizia del L. col Montani, vedi G. Mestica, *Studi leopardiani,* Firenze, Le Monnier, 1901, pp. 332-42.

al Giordani del 6 maggio 1825 (del tempo in cui forse raggiunse nel *Frammento di Stratone* l'estremo termine di questo suo stato d'animo): « Quanto al genere degli studi che io fo, come sono mutato da quel che io fui, così gli studi sono mutati. Ogni cosa che tenga di affettuoso e di eloquente mi annoia, mi sa di scherzo e di fanciullaggine ridicola. Non cerco altro più fuorchè il vero, che ho già tanto odiato e detestato. Mi compiaccio di sempre meglio scoprire e toccar con mano la miseria degli uomini e delle cose, e d'inorridire freddamente, speculando questo arcano infelice e terribile della vita dell'universo ». Lo stesso animo, non altrettanto felicemente, ma con maggior abbandono, esprimerà tuttavia nel marzo del '26 nell'Epistola al Pepoli:

Ben mille volte
Fortunato colui che la caduca
Virtù del caro immaginar non perde
Per volger d'anni; a cui serbare eterna
La gioventù del cor diedero i fati...

(si ricordi il *Cantico del gallo Silvestre*);

Della prima stagione i dolci inganni
Mancar già sento, e dileguar dagli occhi
Le dilettose immagini, che tanto
Amai, che sempre infino all'ora estrema
Mi fieno, a ricordar, bramate e piante.
Or quando al tutto irrigidito e freddo
Questo petto sarà, nè degli aprichi
Campi il sereno e solitario riso,
Nè degli augelli mattutini il canto
Di primavera, nè per colli e piagge
Sotto limpido ciel tacita luna
Commoverammi il cor; quando mi fia
Ogni beltate o di natura o d'arte,
Fatta inanime e muta; ogni alto senso,

> **Ogni tenero affetto, ignoto e strano;**
> **Del mio solo conforto allor mendico,**
> **Altri studi men dolci, in ch' io riponga**
> **L' ingrato avanzo della ferrea vita**
> **Eleggerò. L' acerbo vero, i ciechi**
> **Destini investigar delle mortali**
> **E dell' eterne cose...**
> **In questo specolar gli ozi traendo**
> **Verrò: che conosciuto, ancor che tristo,**
> **Ha suoi diletti il vero.**

Questo era stato il suo ideale nelle *Operette;* speculare, scoprire, frugare la miseria degli uomini e di tutto, e inorridire, ma con petto irrigidito e freddo. Se non che nel '25, nel caldo ancora dell'opera, poteva credere di aver raggiunto già questo stato d' animo; l'anno dopo egli, più ingenuamente, o meglio con maggior consapevolezza, sente che il suo petto sarà forse un giorno al tutto irrigidito e freddo, non è ancora: non è eterna la gioventù del cuore, nè in lui, nè in altri, ma non è ancora del tutto tramontata. Così nelle *Operette* il freddo inorridire e il disprezzo d' ogni cosa che tenga di affettuoso e di eloquente è un desiderio, un programma, un proposito; ma non è, nè può essere il suo stile, perchè nè ogni bellezza ancora gli è inanime e muta; nè ogni alto senso, ogni tenero affetto, ignoto e strano. E questo sente bene e protesta il Poeta nel dialogo di Timandro e di Eleandro; dove a Timandro che, secondo la filosofia di moda, fa alta stima dell' uomo e del progresso di cui egli è capace, ed è insomma un ottimista, il pessimista, che sente invece per l'uomo un'alta pietà, il futuro cantore della *Ginestra,* protesta di non essere un Timone (per quanto non abbia sdegnato la parte di Momo di fronte a Prometeo): « Sono nato ad amare, ho amato, e forse con tanto affetto quanto può mai cadere in

in anima viva.[1] Oggi, benchè non sono ancora, come vedete, in età naturalmente fredda, nè forse anco tepida » (aveva appena ventisei anni!); « non mi vergogno a dire che non amo nessuno, fuorchè me stesso, per necessità di natura, e il meno che mi è possibile ». Dove ognun vede che realmente un certo invincibile pudore arresta Eleandro innanzi alla conseguenza delle sue dottrine; e si ripiglia subito infatti: « Contuttociò sono solito e pronto a eleggere di patire piuttosto io, che esser cagione di patimento ad altri. E di questo, per poca notizia che abbiate de' miei costumi, credo che mi possiate essere testimoni ». L'amore degli altri si ribella alla negazione che se n'è voluto fare, e s'appella all'intima e irreprimibile attestazione del cuore. Altro che freddezza e petto irrigidito! E da ultimo Eleandro così conchiude: « Se ne' miei scritti io ricordo alcune verità dure e triste, o per isfogo dell'animo, o per consolarmene col riso, e non per altro: io non lascio tuttavia negli stessi libri di deplorare, sconsigliare e riprendere lo studio di quel misero e freddo vero, la cognizione del quale è fonte o di noncuranza e infingardaggine, o di bassezza d'animo, iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costumi: laddove, per lo contrario, lodo ed esalto quelle opinioni, benchè false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al bene comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorchè vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo; e in fine gli errori barbari; i quali solamente, e non quelli, sarebbero dovuti cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia ».

[1] Ed ecco perchè, scritto il dialogo, sentì di non doverlo più intitolare, come aveva pensato da principio (cfr. sopra pag. 6), di *Misénore e Filénore:* perchè egli non era davvero quell'odiatore dell'uomo che poteva parere (μισ-ήνωρ), nè vero Filénore poteva dirsi l'ottimista.

4

Dunque: ogni alto senso e tenero affetto, destato da queste illusioni, non sarà spiegabile nel mondo a cui si volgono gli occhi del Leopardi, il mondo di Stratone da Lampsaco, la Natura dell'Islandese, come non è spiegabile nel mondo che solo esiste per la scienza; ma non perciò è ignorato o divenuto estraneo al cuore del Poeta: che non è Timandro, ma è bene Eleandro; e a dispetto di quella Natura, che è il vero, ama gli uomini e la virtù, dichiarandola un'illusione, ma naturale, e quindi vera quantunque contradittoria a quell'altra Natura, che non conosce nè amore, nè bene. Inorridire freddamente, sì: ma inorridire, ed elevarsi quindi al di sopra della universale miseria, sentita come tale, e non assentirvi, non semplicemente *intelligere*, come Spinoza avrebbe voluto.

E nella *Storia del genere umano*, vero preludio alla sinfonia delle *Operette*, quando l'uomo è pervenuto all'imo fondo di cotesta miseria, rappresentato dall'apparire in terra della Verità, spunta egualmente una divina pietà al soccorso dell'infelicità intollerabile dei mortali: «La pietà, la quale negli animi dei celesti non è mai spenta, commosse, non è gran tempo, la volontà di Giove sopra tanta infelicità; e massime sopra quella di alcuni uomini singolari per finezza d'intelletto, congiunta a nobiltà di costumi e integrità di vita; i quali egli vedeva essere comunemente oppressi ed afflitti più che alcun altro, dalla potenza e dalla dura dominazione di quel genio»: ossia appunto, della Verità. Ed ecco che Giove, «compassionando alla nostra somma infelicità, propose agl'immortali se alcuno di loro fosse per indurre l'animo a visitare, come avevano usato in antico, e racconsolare in tanto travaglio questa loro progenie, e particolarmente quelli che dimostravano essere, quanto a se, indegni della sciagura universale». Tacciono

tutti gli altri Dei; ma si offre Amore, figliuolo di Venere Celeste, « questo massimo iddio », che « non prima si volse a visitare i mortali, che eglino fossero sottoposti all'imperio della Verità ». Di rado egli scende, e poco si ferma e perchè la gente umana ne è generalmente indegna, e perchè gli dei molestissimamente sopportano la sua lontananza. Egli è dunque premio, che l'uomo conquista con la sua grandezza. La quale perciò è condannata sì all'infelicità del regno della verità; ma è pur redenta e beatificata da Amore. « Quando viene in sulla terra, sceglie i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime; e quivi siede per breve spazio; diffondendovi sì pellegrina e mirabile soavità, ed empiendoli di affetti sì nobili, e di tanta virtù e fortezza, che eglino allora provano, cosa al tutto nuova nel genere umano, piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine. Rarissimamente congiunge due cuori insieme, abbracciando l'uno e l'altro a un medesimo tempo, e inducendo scambievole ardore e desiderio in ambedue; benchè pregatone con grandissima instanza da tutti coloro che egli occupa: ma Giove non gli consente di compiacerli, trattone alcuni pochi; perchè la felicità che nasce di tale beneficio, è di troppo breve intervallo superata dalla divina. A ogni modo, l'essere pieni del suo nume vince per se qualunque più fortunata condizione fosse in alcun uomo ai migliori tempi ». Ed ecco perchè il Poeta inorridisce, sia pur freddamente, allo spettacolo del tristo vero. La sua anima è calda del divino beneficio di Amore. Nè può in lui la verità (quella mezza verità) contro le sacre illusioni, che nè egli può respingere, nè altri egli ha consigliato mai a respingere. « Dove egli si posa, dintorno a quello si aggirano, invisibili a tutti gli altri, le stupende larve, già segregate dalla consuetudine umana; le quali esso Dio ricon-

duce per questo effetto sulla terra, permettendolo Giove, nè potendo essere vietato dalla verità, quantunque inimicissima a quei fantasmi, e nell'animo grandemente offesa del loro ritorno: ma non è dato alla natura dei geni di contrastare agli Dei ». Non può cioè la nostra logica non render l'arme all'arcano, che resta pel Poeta questa natura la quale mette in cuore il bisogno della virtù, e la fa apparire poi stolta a Bruto. Infine: quella stessa giovinezza e freschezza mattinale, arrisa e ringagliardita dalla speranza, ecco, risorge per virtù di questo Amore: « E siccome i fati lo dotarono di fanciullezza eterna, quindi esso, convenientemente a questa sua natura, adempie per qualche modo quel primo voto degli uomini, che è di essere tornati alla condizione della puerizia. Perciocchè negli animi che egli si elegge ad abitare, suscita e rinverdisce, per tutto il tempo che egli vi siede, l'infinita speranza e le belle e care immaginazioni degli anni teneri. Molti mortali inesperti e incapaci de' suoi diletti, lo scherniscono e mordono tutto giorno, sì lontano come presente, con isfrenatissima audacia: ma esso non ode i costoro obbrobri; e quando gli udisse, niun supplizio ne prenderebbe: tanto è da natura magnanimo e mansueto ».

Qui non c'è satira, nè riso, nè fredda analisi; ma la più ferma fede e l'anima stessa del Poeta, che con la pietà di Giove accenna già da lungi alla pietà di Eleandro: e raccoglie in questo suo magnanimo e mansueto amore tutta la infelicità degli uomini e delle cose, e la purifica e sana nel gran mare tranquillo del cuore, dove le illusioni rinverdiscono ad ora ad ora in una perpetua giovinezza; e la vita vera non è quella dell'egoismo e della barbarie, ma dell'affetto che lega le anime con nodi divini, e della bellezza, e della libertà, e della patria, e di tutte le cose nobili e alte che fan grande l'uomo.

Questo amore, che dà piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine, e ristaura tutta la vita umana, questo è il vero spirito delle *Operette morali.* Pessimista sì, ma alla Pascal, che disse: *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraiserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce, qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien;* sicchè *la grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable.*[1] E il Leopardi nell'agosto del '23, alla vigilia delle *Operette,* e quando il concetto di esse era già maturo: « Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell'umano intelletto, ossia l'altezza e nobiltà dell'uomo, che il poter l'uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza. Quando egli, considerando la pluralità dei mondi, si sente essere infinitesima parte di un globo che è minima parte degli infiniti sistemi che compongono il mondo, e in questa considerazione stupisce della sua piccolezza e profondamente sentendola e intensamente riguardandola, si confonde quasi col nulla, e perde quasi se stesso nel pensiero della immensità delle cose, e si trova come smarrito nella vastità incomprensibile dell'esistenza; allora con questo atto e con questo pensiero egli dà la maggior prova della sua nobiltà, della forza e della immensa capacità della sua mente, la quale, rinchiusa in sì piccolo e menomo essere, è potuta pervenire a conoscere e intendere cose tanto superiori alla natura di lui, e può abbracciare e

[1] *Pensées*, NN. 347 e 395 (Brunschvicg).

contener col pensiero questa immensità medesima della esistenza e delle cose ». [1] E questa coscienza dell'umana grandezza e sovranità sulla trista natura egli non la smarrì mai; ed è l'anima di tutta la sua poesia, in cui queste *Operette* rientrano. E chi voglia intenderle, deve nel loro insieme e in ogni singola parte che le costituisce, aver l'occhio a questo punto centrale, da cui s'irradia il calore e la luce onde sono tutte compenetrate.

Tutte, ad eccezione del *Sallustio*, che è fredda negazione, senza l'orrore, la ribellione d'animo, il dolore, sia pur mascherato da sorriso amaro, che si diffonde in tutte le altre. E questa è, parmi, il giusto motivo che indusse l'autore a sopprimerlo.

VII.

Quando nel '27 una nuova ripresa della primitiva ispirazione diede il *Copernico* e il *Plotino*, venutisi quindi ad aggiungere alle prime *Operette* già formanti un organismo, l'ispirazione non era punto mutata. Giacchè il *Copernico* dimostra, secondo il detto dello stesso autore, la nullità del genere umano, ripigliando un'idea che contro i Timandri medievali attardati aveano già nel Cinque e Seicento svolta Bruno nella *Cena delle ceneri* e Galileo nei *Massimi sistemi;* donde la conclusione necessaria che Porfirio ricava nell'altro dialogo (che sarebbe poi la conclusione rigorosamente logica di tutta la parte negativa delle *Operette*) che sia ragionevole uccidersi. Ed egli vince a furia di argomentare

[1] *Pensieri,* V, 223; cfr. VII, 106.

(movendo, com'è ovvio, da premesse, che son quel che sono, ma a lui paiono ben fondate) il suo stesso maestro, Plotino. Ma questi può opporgli una sapienza assai più profonda e più vera: « Sia ragionevole l'uccidersi; sia contro ragione l'accomodar l'animo alla vita: certamente quello è un atto fiero e inumano. E non dee piacer più, nè vuolsi elegger piuttosto di essere secondo ragione un mostro, che secondo natura uomo ».

Perchè contro natura e contro umanità il suicidio, ancorchè conclusione di logica inesorabile? Porgiamo orecchio, dice Plotino, « piuttosto alla natura che alla ragione. E dico a quella natura primitiva, a quella madre nostra e dell'universo; la quale se bene non ha mostrato di amarci, e se bene ci ha fatti infelici, tuttavia ci è stata assai meno inimica e malefica, che non siamo stati noi coll'ingegno proprio, colla curiosità incessabile e smisurata, colle speculazioni, coi discorsi, coi sogni, colle opinioni e dottrine misere: e particolarmente, si è sforzata ella di medicare la nostra infelicità con occultarcene, o con trasfigurarcene, la maggior parte. E quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla, nè siamo noi mutati e innovati tanto, che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico. Il che, mal grado che n'abbia la stoltezza nostra, mai non potrà essere altrimenti. E credi a me che non è fastidio della vita, non disperazione, non senso della nullità delle cose, della vacuità delle cure, della solitudine dell'uomo: non odio del mondo e di se medesimo; che possa durare assai: benchè queste disposizioni dell'animo siano ragionevolissime, e le lor contrarie irragionevoli. Ma contuttociò, passato un poco di tempo, mutata leggermente la disposizione del corpo; a poco a poco, e spesse volte in un subito, per cagioni menomissime e appena pos-

sibili a notare; rifassi il gusto della vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura; non veramente all'intelletto; ma sì, per modo di dire, al senso dell'animo ».[1] E infine, conclude Plotino, questo senso, non l'intelletto, è quello che ci governa. Sicchè è evidente che non la filosofia negativa che spazia dal *Dialogo d' Ercole e di Atlante* fino al *Cantico del Gallo silvestre* e al *Frammento di Stratone,* e poi nel *Copernico,* opera di puro intelletto, è la somma della sapienza leopardiana; ma questa stessa filosofia in quanto dichiarata stoltezza dalla natura e da questo « senso dell'animo ».

Senso dell'animo, che è sempre amore per il Leopardi. Giacchè non la sola natura ci riattacca alla vita, sì anche un bisogno d'amore, che a noi spetta di alimentare: « E perchè », chiede Plotino, « anche non vorremo noi avere alcuna considerazione degli amici; dei congiunti di sangue; dei figliuoli, dei fratelli, dei genitori, della moglie; delle persone familiari e domestiche, colle quali siamo usati di vivere da gran tempo; che, morendo, bisogna lasciare per sempre: e non sentiremo in cuor nostro dolore di questa separazione; nè terremo conto di quello che sentiranno essi, e per la perdita di persona cara e consueta, e per l'atrocità del corpo? ». E dice la parola, che si va cercando attraverso tutte le *Operette,* ma di cui può dirsi quello stesso che Tacito dell'immagine di Bruto mancante ai funerali della sorella: *prae-*

[1] Il solo, a mia notizia, che abbia rilevato l'importanza che questo « senso dell'animo » nel sistema dello spirito leopardiano, come principio di redenzione dal pessimismo, è stato il prof. GIOVANNI NEGRI, nelle sue *Divagazioni leopardiane* (6 voll. Pavia, 1894-99), *passim,* e specialmente vol. V, pp. 173-17.

fulgebat eo ipso quod non visebatur:[1] « E in vero, colui che si uccide da se stesso, non ha cura nè pensiero alcuno degli altri; non cerca se non la utilità propria; si gitta, per così dire, dietro alle spalle i suoi prossimi, e tutto il genere umano: tanto che in questa azione del privarsi di vita, apparisce il più schietto, il più sordido, e certo il men bello e men liberale amore di se medesimo, che si trovi al mondo ».

Ma dunque quella grandezza non è infelicità; perchè l'uomo infelice dovrebbe darsi la morte; e si ucciderebbe se vivesse per la felicità e si attenesse quindi al calcolo dell'utile. Ma la vera vita è non sembianza, sì verità di beatitudine in quanto amore, in cui l'uomo non distingue più sè dagli altri, nè antepone più sè agli altri. E questa è la virtù, la magnanimità, di cui parla tanto spesso il Leopardi, che non è più il dolore incomportabile che ci fa invidiare i morti, ma questo amore che ci stringe ai viventi, e ci ammonisce dal fondo del nostro cuore di uomini, come Plotino con voce tremante di affetto dice al suo Porfirio: « Viviamo, e confortiamoci a vicenda; non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l' un l' altro; e andiamoci incoraggiando e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita ». Questo amore, che ci regge e riempie la vita, ci conforta la morte e ci abbellisce l'idea di questo mondo, da cui non spariremo senza sopravvivere. « E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quell' ultimo momento gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, così molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora ».

[1] *Ann.* III 76.

VIII.

Amore è dunque la prima e l'ultima parola delle *Operette.* Le quali ebbero ancora una ripresa, come sappiamo, nel '32, nei due dialoghi fiorentini: il *Vendítore d' almanacchi* e *Tristano.* Nel primo ritorna il motivo del *Cantico del Gallo silvestre.* Il venditore d'almanacchi col suo grido festoso annunzia l'anno nuovo, il tempo che ricomincia, e promette, e risveglia le speranze. Ma il passeggere in cui s'incontra oppone la sua fredda riflessione a quell'impeto di vaghe e indefinite speranze, e lo conduce a considerare che « quella vita ch'è una cosa bella, non è la vita che si conosce, ma quella che non si conosce; non la vita passata, ma la futura ». La vita che si conosce è la passata, mista di beni e di mali, e a cagione di questi ultimi tale che nessuno vorrebbe riviverla: vita brutta dunque. La futura è quella che non si conosce, e che sarà egualmente brutta quando sarà passata; e sarebbe perciò non meno brutta, se noi ce la vedessimo venire incontro quale in effetti sarà. Dunque? Il Leopardi non conchiude; ma la conclusione è quella che viene dalle *Operette:* sperare non è ragionevole, poichè, come cantava il Gallo silvestre, già si corre alla morte; ma non sperare non si può; perchè, è evidente, il futuro sarà brutto quando sarà passato; ma bello è finchè futuro; nè di questo futuro potrà mai tanto passarne che non ce ne sia sempre dell'altro, in cui possa rifugiarsi la speranza, o innanzi a cui non possa il Gallo intonare il suo canto consolatore. E la vita resta sempre con queste due facce: a vedersela innanzi, qual'è, una miseria disperante; a viverla, a viverci dentro col nostro cuore,

i nostri fantasmi, le nostre speculazioni e il nostro amore, una beatitudine divina.

Il 1832 fu per Giacomo l'anno della tragica prova della sua fede. Dopo dieci anni tornò la misera Saffo a rivivere nel suo animo: non però luminosa immagine della fantasia, come nell' *Ultimo Canto,* ma vita del cuore stesso di Giacomo.

> Bello il tuo manto, o divo cielo, e bella
> Sei tu, rorida terra. Ahi di cotesta
> Infinita beltà parte nessuna
> Alla misera Saffo i numi e l'empia
> Sorte non fenno. A' tuoi superbi regni
> Vile, o natura, e grave ospite addetta,
> E dispregiata amante, alle vezzose
> Tue forme il core e le pupille invano
> Supplichevole intendo.[1]

Non meno supplichevole Giacomo guarda ad Aspasia; onde ricorderà:

> Or ti vanta, che il puoi . . .
> . . . . . . Narra che prima,
> E spero ultima certo, il ciglio mio
> Supplichevol vedesti, a te dinanzi
> Me timido, tremante (ardo in ridirlo
> Di sdegno e di rossor), me di me privo,
> Ogni tua voglia, ogni parola, ogni atto
> Spiar sommessamente, a' tuoi superbi
> Fastidi impallidir[2] . . . . . .

E cadde l'inganno, e la vita, orba d'affetto e del gentile errore, fu « notte senza stelle a mezzo il verno ». Ma Saffo pro-

[1] *Ultimo canto di Saffo* (1822), vv. 19-27.
[2] *Aspasia* (1834), vv. 89-99.

ruppe nel grido disperato: — Morremo! — e violenta cercò l'atra notte e la silente riva. Leopardi scrisse invece *Amore e morte;* dove la morte non è più l'orrido Dite di Saffo, ma si dimostra in tutta la sua gentilezza fino alla donzella timidetta e schiva. È sorella d'amore:

Bellissima fanciulla,
Dolce a veder, non quale
La si dipinge la codarda gente,
Gode il fanciullo Amore
Accompagnar sovente;
E sorvolano insieme la via mortale,
Primi conforti d'ogni saggio core.[1]

È la morte desiderata dall'amante, nel languido e stanco desiderio di morire, che si sente

Quando novellamente
Nasce nel cor profondo
Un amoroso affetto,

perchè già agli occhi dell'amante la vita diviene un deserto:

A se la terra
Forse il mortale inabitabil fatta
Vede omai senza quella
Nova, sola, infinita
Felicità che il suo pensier figura:
Ma per cagion di lei grave procella
Presentendo in suo cor, brama quiete,
Brama raccorsi in porto
Dinanzi al fier disio
Che già, rugghiando, intorno intorno oscura.

[1] *Amore e morte* (1832).

E a questa morte consolatrice che insieme con amore è quanto di bello ha il mondo, a questa morte, senza armare la mano, anzi con umile e mansueto animo, volgesi il Poeta con un sospiro di preghiera religiosa:

> Bella morte, pietosa
> Tu sola al mondo dei terreni affanni,
> Se celebrata mai
> Fosti da me, s'al tuo divino stato
> L'onte del volgo ingrato
> Ricompensar tentai,
> Non tardar più, t'inchina
> A disusati preghi,
> Chiudi alla luce omai
> Questi occhi tristi, o dell'età reina.

Non già che amore e morte abbian potere di cancellare la fatale infelicità; nè che l'uomo e il Leopardi abbiano, mercè loro, a lodarsi del fato. Quando Morte spiegherà le penne al suo pregare, lo troverà

> Erta la fronte, armato,
> E renitente al fato,
> La man che flagellando si colora
> Nel *suo* sangue innocente
> Non ricolmar di lode,
> Non benedir . . . . .

La morte è consolatrice e liberatrice da questo fato crudele; ma già Leopardi aspetta sereno quel dì ch'ei pieghi addormentato il volto nel virgineo seno; e il fato è vinto nel suo animo gentile da questa aspettazione della morte; vinto nella stessa vita. E questo è l'animo di Tristano; il quale, dopo avere con amara ironia fatta la palinodia del suo

libro, conchiude che il meglio sarebbe di bruciarlo: « non lo volendo bruciare, serbarlo come un libro di sogni poetici, d'invenzioni e di capricci malinconici, ovvero come un'espressione dell'infelicità dell'autore »; perchè, soggiunge al suo amico Tristano, con accento che viene dal cuore e vibra di commozione: « perchè in confidenza, mio caro amico, io credo felice voi e felici tutti gli altri; ma io quanto a me, con licenza vostra e del secolo, sono infelicissimo: e tale mi credo; e tutti i giornali de' due mondi non mi persuaderanno il contrario ». Egli è flagellato dallo stesso fato di *Amore e Morte:* e di più vi dico francamente ch'io non mi sottometto alla mia infelicità, nè piego il capo al destino, o vengo seco a patti, come fanno gli altri uomini; e ardisco desiderare la morte, e desiderarla sopra ogni altra cosa... Nè vi parlerei così se non fossi ben certo che, giunta l'ora, il fatto non ismentirà le mie parole... In altri tempi ho invidiato gli sciocchi e gli stolti, e quelli che hanno un gran concetto di se medesimi; e volentieri mi sarei cambiato con qualcuno di loro. Oggi non invidio più nè stolti nè savi, nè grandi nè piccoli, nè deboli nè potenti. Invidio i morti »: i morti di Ruysch, già sicuri dall'a n t i c o d o l o r! E quest'invidia, questo desiderio intenso della morte, è fiducia confortata da una speranza che non fallirà, e che già allieta di sè l'animo sottratto per lei a quella vita che è dolore: a quella cosa arcana e stupenda, che i morti di Ruysch possono ricordare senza tema, poichè è un passato irrevocabile: « Ogni immaginazione piacevole, ogni pensiero dell'avvenire, ch'io fo, come accade nella mia solitudine, e con cui vo passando il tempo, consiste nella morte »: che è un avvenire adunque, quale il venditore di almanacchi lo prometteva.

E in conclusione ancora una volta, e sempre, l'amore trionfa del dolore, anche nella morte che ci libera infine

da quella vita che la natura e il fato danno all' uomo « di cedere inesperto ». Cederebbe il suicida egoista, non il magnanimo che spande la sua persona nell' amore, e guarda sereno alla morte amica che lo sottrarrà, e già lo sottrae, alla miseria di Saffo e dell' Islandese. Quanta differenza tra la Morte di cui Ercole ragiona con Atlante o quella che s' incontra nella Moda, al principio delle Operette; e questa Morte, a cui l' animo si volge desioso, alla fine delle Operette stesse! Il filo aureo che dall' una conduce all'altra è già nella *Storia del genere umano:* Amore figlio di Venere Celeste.

Pisa, 16 febbraio 1917.

II.

ALESSANDRO PAOLI

DEL NUOVO CONCETTO DI LIBERTÀ IN DANTE

FRAMMENTO.

[L'Autore prende le mosse da una questione accennata in una nota precedente: « *Della parola « Intenzione » per il significato che ha nel 18.° del Purgatorio* [*verso 23*] (in *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, vol. XLIX, fasc. XV. Adunanza del 16 luglio 1916). E a quella questione doveva rispondere il seguito della trattazione, rimasta interrotta per la morte di Lui (avvenuta il 6 marzo di quest'anno). Questo frammento tuttavia (di cui lo stesso Autore aveva corretto le bozze) anche da sè, e indipendentemente dall' interpretazione del punto particolare della *Divina Commedia*, dà un significato bastante al titolo preposto.

La posizione ambigua, in filosofia, di Dante, tra il vecchio e il nuovo, tra la Scolastica, di cui accetta il contenuto dottrinario, e l'ispirazione umana che a quel contenuto dà espressione già moderna; e, d'altro canto, il confronto tra la modernità dantesca, che si esprime soprattutto nel nuovo concetto dell'uomo politico-sociale, rinnovante nel cristianesimo un ideale classico, e la modernità galileiana, che mette decisamente il pensiero su la via dell'esperienza critica — questi e altri problemi collegati travagliavano da gran tempo la nobile mente del compianto scrittore].

Della parola *intenzione* in senso filosofico, nel quale Dante l'adopera nel canto 18.° del Purgatorio:

> **Vostra apprensiva da esser verace**
> **tragge intenzione,**

si son date incerte e confuse interpretazioni. Nè sarebbe un gran male di lasciare ai molti e solerti studiosi di Dante la cura di intendersela tra di loro; ma, incontratomi in alcuni passi del trattato *De nobilitate animae* del Landino sulla distinzione di imagine, idea, intenzione, e trovando opportuno per i miei studi Galileani di analizzare e mettere in chiaro la falsità di certe opinioni ritenute ancora per vere in alcune scuole, m'è venuto fatto di tirar giù questo capitolo e di pubblicarlo, come preparazione a più ampie dilucidazioni sulla storia della nostra vita intellettuale.

La questione molto minuscola, e potrebbe parere anche pedantesca, di determinare il significato di una parola nell'argomento trattato qui da Virgilio nel canto 18.° del Purgatorio, rimarrebbe inesplicabile per la sua complica-

tezza, ove perdessimo di vista le conclusioni, a cui era pervenuta la Scolastica nella interpretazione delle dottrine aristoteliche. I principii, dai quali parte l'*alto Dottore*, provengono dalla Fisica d'Aristotele, e furono accolti e lungamente discussi nelle Scuole per educazione dell'animo e avviamento allo studio della Teologia. E infatti, dopo aver detto a Dante nel canto precedente:

> Volgi la mente a me e prenderai
> Alcun buon frutto di nostra dimora,

Virgilio esce in quella esclamazione, che risente più del teologo, che del filosofo:

> Nè Creator, nè creatura mai
> fu senza amore
> O naturale, o d'animo.

L'affermazione, per quanto messa in bocca al rappresentante della sapienza pagana, prorompe spontanea dalla coscienza del poeta cristiano. E veramente non è se non la espressione del concetto, che dà l'intonazione a tutto il poema, è *l'argomento delle cose non parventi* e *la verità, che quinci piove,* di che si parla nel canto 24.° del Paradiso, e donde proviene compimento e giustificazione a *quantunque s'acquista giù per dottrina.* Quel complesso di tradizioni scientifiche, *le prove fisiche e metafisiche, quae per rationem investigantur,* congiunto alla sacra dottrina, *quam necessarium fuit per revelationem haberi,* se costituisce la gloria della Scolastica, denota anche l'ascensione del pensiero ravvivato e fecondato dal sentimento religioso.

Qui apparisce l'opera di Dante, nel passaggio della

mente dalle questioni puramente teologiche, « ut salus hominibus et convenientius et certius perveniat », alle questioni politiche, alle quali è merito di Dante aver rivolto la sapienza del suo tempo.

A quale uso i teologi avessero omai diretta quella sapienza faticosamente raccolta e più faticosamente ordinata, Dante lo deplora di frequente nel suo poema, e lo fa deplorare da san Tommaso stesso, *uno degli agni della santa greggia, U'ben s'impingua se non si vaneggia.*

Per parte sua il divino poeta dal sapere scientifico degli antichi e dalle sublimi aspirazioni della rivelazione, che i teologi avevan ridotto a unità di sistema, trae argomento a dare libero sfogo a' suoi nobili risentimenti e ad additare la nuova via, che il Cristianesimo aveva aperto alla ricerca filosofica *humanae civilitatis.*

Ma lo sfoggio, che fa nel poema delle prove fisiche e metafisiche, e l'acquiescenza, che dimostra, all'intimo nesso, quale viene stabilito da san Tommaso, dei principii della filosofia aristotelica con le dimostrazioni dei teologi, mette a duro cimento la pazienza dei dotti, che si assumono il nobile ufficio di spiegare ai meno esperti quello che abbia mai voluto dire il poeta nei non brevi tratti, in cui la fa da filosofo. Quei principii, che san Tommaso aveva esposto *ad eruditionem incipientium,* conducono a *dimostrazioni,* che Dante stesso riconosce *ottuse,* e il progresso del movimento scientifico li ha esclusi e respinti, quali supposizioni della esperienza volgare. Onde accade d'incontrare uomini di merito e di molta riputazione, che si danno a fantasticare su quello che Dante avrebbe dovuto pensare; e per supplire con il loro ingegno al difetto di cognizioni esatte e sicure avventano interpretazioni arbitrarie, e propongono, com'è il caso del prof. Torraca a questo passo del Purga-

torio, varianti non confacentisi alle dottrine professate da Dante.

La duplice dimanda al dolce Padre caro, « 1.º che gli dimostri amore, 2.º se amore è di fuori a noi offerto e l'anima non va con altro piede, se dritto o torto va non è suo merto » — si riduce alla questione: come accada che l'amor naturale divenga nell'uomo amore dell'animo e si trasmuti *in libero voler.... se ben si nutrica.*

Qui si tratta della *moralità, che lasciaro al mondo color che conobber questa innata libertade:* questione morale: che per le difficoltà, che presenta, e per la soluzione, che assume in Dante, ricorda l'altra non meno ardua, accennata nel 4.º canto del Paradiso:

> ...... vostro ingegno
> .... solo da sensato apprende
> ciò, che fa poscia d'intelletto degno.

E insieme con la lungamente discussa e non risoluta questione dell'intelletto in potenza, e con la esposizione del come, l'anima *fatta di virtute attiva,* l'uomo *d'animal diventa fante,* son le tre questioni, dalle quali scaturisce il problema, *che fece errante il gran Commentatore.* In tutte e tre le questioni si domanda cioè: in qual modo i due contrari, 1.º l'amor naturale e l'amore d'animo, 2.º la cognizione delle forme sensibili, *prout sunt in materia,* e le forme intelligibili che sono nell'intelletto, 3.º il corpo organico avente in potenza la vita e l'anima intellettiva — possano ridursi all'unità, da cui derivano, e dalla quale ricevono la virtù, propria a ciascuna forma, di passare dalla potenza all'atto.[1]

[1] *Summa theol.*, I^{a}, q. 80, art. I: « Unaquaeque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet inclinationem in aliquod ».

L'amore, nella coscienza cristiana, dalle mistiche leggende al serafico ardore di san Francesco, unione dell'anima con Dio, nelle Scuole si era identificato con l'amor che muove il sole e l'altre stelle, e con l'ordine, a cui sono accline tutte nature per diverse sorti. E non pur le creature, che son prive d'intelligenza quest'arco saetta, ma quelle c'hanno intelligenza e amore. Queste e simili espressioni, che s'incontrano di frequente nella *Divina Commedia*, trovano il loro riscontro in molti passi dalla Somma di san Tommaso. Riferirò ad esempio questo luogo della questione 80.ª, della I.ª parte, art. I.: « Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum et ad hoc, quod generet sibi simile. Forma autem in his, quae cognitionem participant, altiori modo invenitur, quam in his, quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis scit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum; in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant... In habentibus cognitionem... oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae appetitus naturalis dicitur ».

In Dante, il poeta che dà forma artistica alla sapienza filosofico-teologica de' suoi tempi, la *inclinatio, quae sequitur quamlibet formam,* è l'amore: dall'augello, che per veder

gli aspetti desiati de' suoi nati con ardente affetto il sole aspetta, fino a Beatrice, che eretta ed attenta attende le schiere del trionfo di Cristo. L'amore, divenuto il tema dei poeti, *amor che a cor gentil ratto s'apprende,* si cambia in tema tragico: *amor condusse noi ad una morte:* per Dante, uscito fuor della volgare schiera dei poeti e dei filosofi, ed erettosi a uomo politico, l'amore è cagione, per cui il mondo disvia; quel bene, onde la gente è ghiotta, non la natura, ha fatto il mondo reo.

Ai prelati, che hanno lasciato il Vangelo e i dottor magni per le decretali, egli oppone quelle tradizioni filosofiche e storiche, per le quali essi avevano conformato in pieno accordo la ragione alla fede. Profondamente convinto degl'insegnamenti religiosi —

. . . . . . l'eterna luce
che vista sola sempre amore accende,
E s'altra cosa vostro amor seduce
Non è se non di quella alcun vestigio, —

il divino poeta, per dimostrare in qual modo l'uomo, *prout est in materia,* diventi *cive,* come *il maestro bene scrive,* ammette coi teologi, che i dogmi cristiani si sovrappongono, quale compimento e giustificazione, ai principii della filosofia. San Tommaso aveva chiuso un'epoca gloriosa per le animate e vive discussioni tra i teologi; e il problema, comparso fino dal primo risorgere tra gli Scolastici delle nozioni di logica e di grammatica, aveva ricevuto la sua soluzione, nè dava più luogo a dissensi. Ma Dante col sacro poema apre una nuova era, l'era della sapienza civile, mettendo accanto alle meditazioni dei mistici e alle dispute delle Scuole le necessità della vita pratica.

Queste osservazioni, certo non nuove, si ricordano solamente per questo, che dall'esame dei principii aristotelici, ai quali Dante pur ricorre, come a principii indiscutibili, comincian le dolenti note per i commentatori, ove questi si mettano in testa di render chiaro quello, che in Dante non è e non può esser chiaro. Sono osservazioni (che nelle loro minute particolarità non danno nell'occhio, e pochi son quelli, che se ne curano) intorno alle tre questioni già ricordate: 1.ª l'amore, che è sementa d'ogni virtude e d'ogni operazion che merta pene, 2.ª l'intelletto in potenza, 3.ª l'altra largamente esposta da Dante nel 25.° del Purgatorio, e modernamente ripresa dal Rosmini a correzione e dilucidazione della Scolastica: « ex materia corporali et anima intellectiva fit unum ». Questioni arcaiche, è verissimo, che pure via via sotto l'uno o l'altro aspetto si ripresentano sempre; si tira innanzi, come portano le mutevoli correnti delle opinioni: quando pure uomini, anche d'ingegno, non se la cavino con delle barzellette su chi perde il suo tempo in sottigliezze tanto remote dalla vita pratica.

E lasciamo dir le genti; per noi Italiani, e lo mostrano sempre più i continui studi, che si vanno ripetendo da letterati e da cultori di Storia sull'epoca del nostro Rinascimento, la questione trattata da Dante si collega con tutto il movimento intellettuale dell'Europa moderna, ed ha strettissime relazioni con le nostre condizioni politiche negli ultimi tre secoli della nostra servitù. La soluzione al problema della libertà, quale era accettata da Dante, va considerata sotto due aspetti: quale se l'era figurata lui sulle incerte tradizioni dei filosofi e dei popoli, *che furon sì civili,* e quale l'avevan formulata le Scuole nelle loro conclusioni finali.

E riguardo a questo secondo aspetto, che è l'aspetto dot-

trinale, il dissidio tra *ciò, che ragion qui vede* e quello che *è opra di fede,* non era ancora superato. In sostanza Dante nel conflitto, non più delle dispute teologiche, ma delle competizioni politiche, si era levato a rivendicare i diritti di liberi cittadini dalle usurpazioni della potestà ecclesiastica, e combatteva la confusione dei due reggimenti con le armi stesse che gli forniva la sapienza scolastica.

Qui sta la differenza tra Dante e Galileo, i due antesignani della elevazione morale e intellettuale dell'Europa moderna: l'uno alla mala condotta dei teologi oppone a viso aperto i principii di *color che ragionando andaro al fondo;* l'altro nel segreto della sua amarezza traccia sui vivagni delle sue opere il lamento dell'anima straziata dai teologi della restaurata scolastica *tutti cospiranti a' danni suoi.*[1] « E chi dubita che la nuova introduzione, del voler « che gl'intelletti creati liberi da Dio si facciano schiavi « dell'altrui volontà, non sia per partorire scandoli gravis- « simi? E che il volere che altri neghi i propri sensi e gli « posponga all'arbitrio di altri, e che l'ammettere che per- « sone ignorantissime di una scienza o arte abbiano ad esser « giudici sopra gl'intelligenti, e per l'autorità concedutagli « sian potenti a volgergli a modo loro, queste sono le no- « vità potenti a rovinare le repubbliche e sovvertire gli « stati ».[2]

Quegli riposa da filosofo e da credente sulla sapienza, che ha raccolto nelle scuole dei religiosi, e ne deduce la indipendenza del potere politico dall'autorità ecclesiastica: l'altro decompone l'accordo, in cui si erano acquietate le

[1] Vedi nelle *Opere* di Galileo, ed. naz. vol. XV, a pag. 213 la lettera del padre Grassi a Girolamo Bardi.

[2] *Opere* di Galileo, vol. VII, 540.

grandi anime di san Tommaso e di Dante, tra i principii d'Aristotele e i dogmi fondamentali della Chiesa; e addita il procedimento del pensiero nella formazione della esperienza.

Son due epoche separate delle fortunose vicende della nostra patria, quelle in cui si avvennero a vivere i due grandi pensatori.

Tra Dante e Galileo ci stanno di mezzo gli Umanisti, che sottrattisi al giogo delle discussioni teologiche, vanitosi per la loro vasta e minuta erudizione, audaci, fieri nei loro accorgimenti, non si peritavano, sostenuti dalla opinione pubblica, o da chi li pagava e li aizzava, di prendersela con gli Ecclesiastici. Declamazioni e invettive, per lo più su questioni filologiche, o riscontri su testi originali, erano il loro mestiere. Ove per altro anche in queste esercitazioni accadesse loro d'imbattersi, quando pure non lo ricercavano apposta, nelle complicate formule della Scolastica, o in frammenti di antiche tradizioni citati a sproposito o fuori di luogo, pigliavano la palla al balzo per deridere leggende, accettate come documenti storici, o massime astratte e opinioni confuse accolte con fiducia e senza esame dai teologi.

Più che altro le dissensioni filosofiche riguardavano la interpretazione di Aristotele fra Umanisti, che ricorrevano al testo o agl'interpreti greci, e i teologi arrestatisi alla supposta conciliazione tomistica; questione, a cui si volle dare per forza una tinta religiosa, mentre in realtà non si trattava se non di diversità, presso i letterati e i filosofi, di metodo nello studio e nel confronto dei testi originali; e presso i naturalisti, di analisi dei fenomeni sensibili nello studio della natura. Finchè da ultimo, non sapendo più a che appigliarsi, gli uni scambiarono i dogmi della fede con

i principii sofistici, a cui quei dogmi erano stati per difetto di sufficiente erudizione congiunti; gli altri, uomini ignari di ogni progresso intellettuale, si arbitrarono di condannare come temeraria ed ereticale la esperienza sensata, determinatasi nella osservazione dei fenomeni col discorso della ragione.

Da questa duplice differenza dipende il movimento intellettuale dell'Europa moderna, 1.° da parte di Dante, che appropriandosi la sapienza dei teologi distacca le tradizioni filosofiche e la leggendaria esperienza storica dalla *larga ploia dello Spirito Santo, ch' è diffusa in sulle vecchie e in sulle nuove cuoia;* 2.° da parte di Galileo, che quei principii naturali, dei quali i dogmi religiosi venivan considerati compimento e giustificazione, dimostra non essere altro, logicamente, se non paralogismi, e nel fatto contrari alla osservazione e al discorso della ragione. Dante, col far *sentire la sua parola brusca* in mezzo al turbinio delle passioni politiche, richiama le genti alla mentalità degli antichi e a quella indipendenza che dalle leggende cristiane era stata riconosciuta al potere civile. Contro le logomachie teologiche della restaurata Scolastica e il misticismo teosofico introdotto dai matematici tedeschi anche nella spiegazione dei fenomeni naturali, Galileo ricerca e stabilisce nella certezza scientifica l'autonomia del pensiero.

Nè veramente si potrebbero comprendere le benemerenze dei due grandi pensatori verso la civiltà moderna, ove non si mettessero in rilievo le difficoltà, dalle quali emerse il loro animo sottoposto a dure prove, e la potenza del loro ingegno.

Chi ancora si ostina a ritenere la filosofia di Dante una semplice ripetizione dell'insegnamento scolastico, come in generale si pensa, non ha mai preso in considerazione la

fiera e costante passione del Ghibellino per le sue vedute politiche.

E dimentica, 1.° il fine, che il poeta si era proposto nel descriver fondo a tutto l'universo, 2.° la natura delle dottrine insegnate nelle scuole dei religiosi, e alle quali nei principii e nel procedimento scientifico Dante si attiene. Dimentica in 3.° luogo l'indirizzo, che presero i sentimenti popolari e le dottrine politiche dei pensatori, appena Chiesa e Impero apparvero una mesta ruina. Dimentica da ultimo il significato, che quei sentimenti e quelle dottrine hanno acquistato nelle nazioni più civili, per effetto della formazione e della certezza del sapere scientifico. Altro è il sentimento del cristiano, che deplora *la Sposa di Cristo ad acquisto d'oro usata,* e si affida alla *provvidenza, che con Scipio difese a Roma la gloria del mondo,* altro sono le vedute speculative, per le quali Galileo farà toccar con mano quale sia il valore delle impressioni sensibili, e quale la valutazione, che ne fa la mente, nel suo elevarsi alla certezza scientifica.

Davanti a questo cumulo di considerazioni, che si dovrebbero fare, e con la veduta pura e semplice di stabilire quale sia il significato di una parola in un dato verso di Dante, *quid dignum tanto proferet hic promissor hiatu?* potrebbe dire qualcuno. Ed anche qui lasciamo dir la gente; si tratta di pochi accenni, che bastano per chi ha la mente piena di Dante: *intelligenti pauca.* E se mi sono accostato a questo labirinto, l'ho fatto per riverenza all'altissimo poeta e per il rispetto verso uomini di alto valore, com'è il prof. Torraca. Di tanto apparato di osservazioni non resta in sostanza, per quel che riguarda il mio proposito, se non questo: 1.° richiamare l'attenzione dei competenti sulla differenza tra Dante scolastico e Dante, « che tutta sua vision

fa manifesta e lascia pur grattar dov'è la rogna», 2.° esporre la parte dottrinale, che Dante ricava dalla Somma di san Tommaso nella spiegazione filosofica del libero arbitrio (*il maggior dono che Dio fesse creando, Fu della volontà la libertate, Di che le creature intelligenti E tutte e sole furo e son dotate*); 3.° dimostrare che i principii aristotelici, dai quali dipendon le argomentazioni di san Tommaso della libertà, sono nulla più che paralogismi; dimostrazione fatta da Galileo e recentemente esposta con il confronto dei diversi luoghi delle opere di Aristotele dallo Zeller e dal Natorp. E tutto questo basta accennarlo per venire alla conclusione, che sarebbe fatica sprecata in questioni mal risolute raddrizzare con sottile accorgimento argomentazioni accolte e ricevute con riverenza da Dante. La soluzione proposta al concetto di libertà sulle basi delle dottrine aristoteliche è rimasta, qual'è realmente, un *idem per idem;* e volendo ripetere, come verità storica, un vaticinio di Dante, potremmo dire: non il debole Arrigo VII, ma il *grido* del Ghibellino, che le più alte cime più percuote, *verrà a drizzare Italia prima ch' ella sia disposta.*

Il motto *lectio et disputatio*, a cui allude la terzina:

Or ti riman, lettor, sovra il tuo banco
Dietro pensando a ciò che si preliba
S' esser vuoi lieto assai prima che stanco,

mette in rilievo il metodo degli insegnamenti scolastici. Quel che si poteva sapere delle scienze empiriche era contenuto nei libri d'Aristotele; e a chi seduto sul banco delle scuole ne ascoltava la lettura non restava se non intendere e ritenere, ruminando bene quello che la lettura portava. « Messo t' ho innanzi, omai per te ti ciba »: è come il congedo, che sulle que-

stioni di scienze empiriche davano ai loro discepoli i lettori di Teologia, dopo l'accordo stabilito da san Tommaso tra le scienze fisiche e le dottrine rivelate. Ai teologi premeva sovra tutto «hominis salus, quae in Deo est; quia ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum perveniret». E Dante pure abbandona alla meditazione del lettore le dottrine fisiche, quali a quei tempi correvano, desunte dalle tradizioni comunemente accettate,

Chè a sè ritorce tutta la mia cura
Quella materia, ond'io son fatto scriba.

E questo sarebbe il luogo opportuno per distinguere in Dante il filosofo scolastico dal poeta e dal pensatore. La materia, per cui si è fatto scriba, e per la quale si differenzia dai teologi, gli viene offerta nella sua visione: *In pro del mondo, che mal vive, quel che vedi, fa che tu scrive,* gli aveva imposto Beatrice, e questa imposizione gli viene ribadita, come sicuro auspicio di rinnovamento civile, dal suo proavo.

E infatti il conflitto tra la natura e lo spirito si riteneva omai composto dalla Somma di san Tommaso nelle due questioni: l'unione dell'anima intellettiva col corpo organico avente in potenza la vita, e l'altra che l'intelletto è in atto per la partecipazione della luce, «quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum»: l'intelletto stesso in potenza, rimane cioè *in conditionibus individuantibus tamquam tabula rasa* fino a che alle forme sostanziali esistenti in natura, quando di queste forme sostanziali si offrano le immagini sui nostri organi

sensori, non abbia applicato la forma intelligibile. Soltanto nei rapporti della vita civile ricompariva a' tempi di Dante quel conflitto tra la natura e lo spirito, a risolvere il quale era stata diretta nell'antichità sin da Platone la speculazione filosofica; conflitto al quale non avean rivolto la loro mente i teologi, travolti nelle discussioni sulla più esatta interpretazione dei dogmi religiosi. Si trattava cioè di stabilire se la natura o, come si esprime Dante, l'*amore di fuori a noi offerto*, inclini, come nelle sostanze materiali e negli animali, alle operazioni (*esse eius, cuius, est operatio*) e da questa inclinazione dipenda l'essere e l'operare anche degli uomini: o se, come esigeva il riposato e bello viver di cittadini, *liberum arbitrium sit humani actus principium:* altrimenti

in voi fora distrutto
Libero arbitrio, e non fora giustizia
Per ben letizia e per male aver lutto.

Ora in questa, come nelle altre questioni trattate dagli Scolastici, anche Dante mette innanzi le dottrine fisiche, quali erano state raccolte a quel tempo dalle tradizioni aristoteliche:

Vedi come da indi si dirama
L' obliquo cerchio che i pianeti porta
Per soddisfare al mondo che gli chiama —

con le due altre terzine che seguono del canto X del Paradiso. Anzi, come gli aveva detto il suo maestro: « Se tu segui tua stella, non puoi fallire a glorioso porto »; così alla dimanda di Dante nel XVI del Purgatorio: del perchè il mondo così deserto d'ogni virtude e di malizia gravido e coverto, la scienza rispondeva:

Lo cielo i vostri movimenti inizia....
La circular natura, ch'è suggello
Della cera mortal, fa ben su' arte.

Queste tradizioni intorno alla spiegazione dell'essere e dell'operare della natura, quali che fossero, e quale validità avessero, costituivano, come per i teologi, anche per Dante una istruzione preparatoria alla *materia, a cui era diretta la sua cura.* Non fu dunque sua colpa, se nelle argomentazioni, per far manifesto *l'error de' ciechi che si fanno duci,* cadde in quei parologismi, in cui eran caduti il meglio di color che sanno e il Dottore Angelico, dichiarato sommo dalla cristianità. Se per altro se ne rimette come filosofo a san Tommaso, che aveva posto l'ultimo sigillo ai principii naturali d'Aristotele, se ne diparte nella sua visione, quando come poeta si dà vanto presso gli eroi del paganesimo: « libertà vo cercando »; e presso gli eroi della fede cristiana: « a te fia bello averti fatta parte per te stesso ». Se, come cristiano, crede che Roma e l'impero fur stabiliti per il successore del maggior Piero; come pensatore, alla Chiesa caduta nel fango oppone l'esperienza storica di Atene e Lacedemone, che fenno le antiche leggi, e di Roma che il buon mondo feo.

E qui si arresta il poeta e il pensatore alla duplice sapienza racimolata qua e là e messa insieme dagli ecclesiastici, la filosofica e la leggendaria. Del valore della esperienza storica Dante ha il vivo presentimento filosofico: *sì com' io concipio,* e la fede sincera di cristiano per la salute d'Italia e per la gloria del mondo: *O difesa di Dio perchè pur giaci?* Ed anche distingue questa esperienza storica dalle leggende e dalle opinioni volgari; ma, come in genere la esperienza

si formi, Dante non ci pensò, nè ci avrebbe potuto pensare, ingolfato, com'era, nei paralogismi della Fisica aristotelica, in quei principii, che gli Scolastici ritenevano non dimostrati, ma ammettevano per sè noti, *a guisa del ver primo, che l'uom crede.* La ricerca del valore e della formazione della esperienza scientifica è *opra* speculativa di Galileo.

Nè paia strana, o fuor di luogo questa digressione. Qui non si parla del profondo pensatore *cive di quella Roma, onde Cristo è Romano,* nè dell'altissimo poeta, che adopera con una certa disinvoltura la rima per disfogare il suo fiero sdegno e per rivelare nuovi e sublimi concetti; si parla del dotto ancora irretito nelle dimostrazioni dogmatiche degli Scolastici.



III.

CRISTOFORO LANDINO

DE ANIMA

LIBRO III

A CURA DI

GIOVANNI GENTILE.

PREFAZIONE

Con questo terzo libro si compie la pubblicazione del *De anima* di Cristoforo Landino, iniziata due anni fa dal mio compianto collega e maestro Alessandro Paoli, e da lui stesso condotta fino al termine del secondo libro.[1]

Dopo avere aiutato il Paoli, per i due libri precedenti, nella revisione delle stampe e nella collazione del manoscritto vaticano (Urbin. lat. 1370),[2] di cui egli

[1] Negli *Annali delle Università toscane,* t. XXXIV (1915) e N. S. vol. I, fasc. 2 (1916). Il titolo *De nobilitate animae* etc. riportato dal Paoli a capo del primo libro, e quindi ripetuto a principio del secondo e ora del terzo, è quello indicato dal Bandini (*Specimen,* Firenze, 1748-51, e II, 181) quasi proprio del ms. riccardiano. Ma il libro nel ms. vaticano, come nell'estense smarrito (cfr. pag. XI *n.* 2) e nelle citazioni dell'autore s'intitola semplicemente *De anima.*

[2] Proveniente (come il fondo urbinate più antico: cfr. C. Stornajolo, *Codd. Urbin. Latini,* t. I, p. VIII-XI) dalla libreria di Federigo I da Montefeltro; di cui possediamo l'*Inventario compilato*

si procurò una riproduzione fotografica, ora depositata presso la Biblioteca Universitaria di Pisa, e che intendeva solo pubblicare come materia a studi ulteriori, io non mi sono proposto se non di compiere l'opera avviata e rimasta interrotta. Nè quindi ho tenuto conto degli estratti del *De anima* che furono fatti da Bartolomeo della Fonte e si conservano nel Ricc. N. III, 27, nè dell'autografo mutilo e pieno di correzioni (*valde lituratum*) che è nel Ricc. K, IV, 24 (ora N. 417),[1] e di cui si servì il Bandini, pubblicandone pochi brevi brani nel suo *Specimen literaturae Florentinae saeculi XV.*

Attenendomi al metodo adottato nei primi due libri, ho avuto cura di riscontrare le citazioni che il Landino fa nel corso de' Dialoghi, e ne ho indicato la fonte. Pochissime correzioni ho introdotte nel testo, dove mi parevano necessarie; ma informando ciascuna volta a piè di pagina della lezione del manoscritto.[2]

nel sec. XV da Federigo Veterano (pubbl. da Cesare Guasti nel *Giorn. st. Arch. tosc.,* 1863, vol. VII): e qui (p. 54), al n. 249, è segnato: «Christoforus Landinus de Anima. ad illustrissimum principem Herculem Estensem Ferariae ducem». Anche Vespasiano da Bisticci nella *Vita* del duca Federico (cui diede ordine tra il 1483 e l'84: cfr. Rossi in *Giorn. stor. lett. it.,* XX, 262) ricorda «tutte le opere di messer Cristofano da Prato Vecchio» nel catalogo di quella libreria, di cui scriveva: «Sono anni quattordici o più che cominciò [il Duca] a fare questa libraria»: *Vite,* ed. Frati, I, 300, 297.

[1] Secondo le indicazioni dello stesso Bandini, *Specimen,* II, 181 e I, 140.

[2] Soltanto a pag. 25 non ho avvertito che il ms. legge *tyrannicidarumque.*

E lascio al dott. Guido Torrese, che ha preso a studiare gli scritti in prosa del Landino, di compiere la ricerca indispensabile a chi voglia far uso di questi Dialoghi come documento del platonismo fiorentino del Quattrocento, intorno alle fonti adoperate dal Landino: ricerca non difficile, se si riscontrano gli autori da lui stesso citati, ma che dev'essere fatta metodicamente e analiticamente.

Io mi limiterò qui a fermarne la cronologia notando un errore del Bandini, che da lui è passato agli storici della letteratura del Quattrocento, quantunque non mancasse tra le pagine dei Dialoghi pubblicate dallo stesso Bandini il modo di accorgersene. Secondo il Bandini, i colloqui riferiti dal Landino sarebbero realmente accaduti, e sarebbero stati scritti da lui press'a poco nel tempo stesso in cui avrebbero avuto luogo. Dice il Bandini:

Florentiam reversus A. MCCCCXLVI coepit (*sc.* Landinus) doctorum virorum laudes promereri, et magnae doctrinae scriptis apud omnes celebrari .... Egregiam hanc ac vividam animi sui indolem, progrediente aetate, magis atque magis confirmavit pertinax Landini industria in pervolvendis Graecorum Latinorumque philosophorum scriptis, quorum ut occurrentes in legendo difficultates facile fortiterque superaret, praeter adsiduam in eorum pervolutione diligentiam ac studium, Caroli etiam Marsuppini ac Paulli Mathematici praesertim ope plurimum utebatur. Atque ut eo magis intima doctrinarum sensa perciperet, adsidua se disceptatione solebat exercere. Hinc fuit, ut plures pulcherrimasque de pluribus rebus disputationes institueret, ex

quibus principem quidem locum obtinet ea, quam de Anima cum memoratis sapientissimis viris in iuventute sua habuit.[1]

Disputa di cui egli considera senz'altro come documento storico i Dialoghi; dei quali avverte in una nota:

In adolescentia sua Dialogos hosce elucubrasse, patet ex responso quodam Caroli Marsuppini, cui, cum de anima dubium quoddam movisset, ita respondit[2] Carolus: *Macte puer, nam etsi doctrina tibi abunde non adsit, non tamen qui haec dubitas ingenio cares.*[3]

E riprendendo quindi la sua narrazione biografica: « His igitur editis iuvenilis ingenii fructibus, aetatis quae anno XXXII [1456] viros ea tempestate doctissimos stupore defixit »;[4] giacchè nel 1456 furono scritte da Marsilio Ficino, per esortazione del Landino, le Istituzioni platoniche (o *Declarationes Platonicae philosophiae*) a lui dedicate.

E a queste indicazioni si attenne quell'indagatore acerrimo della letteratura platonizzante fiorentina che fu il Della Torre; il quale di certa *declamatiuncula* platonica del Ficino *De laudibus philosophiae,* dovuta leggere intorno al '55, scrive che forse fu udita anche dal Landino e « gli dovette singolarmente piacere, non

[1] *Specimen*, I, 132-3.
[2] Cfr. *De anima, liber secundus*, p. 10.
[3] *Spec.*, I, 140.
[4] I, 148.

tanto perchè egli era amico del padre di Marsilio, quanto perchè l'indirizzo filosofico che il giovane studente vi dimostrava, era precisamente quello di cui egli s'era già dimostrato seguace nei suoi dialoghi *de Anima,* composti tra il 1446 e il 1452 ».[1] Dove il *terminus a quo* è facile vedere come possa essere stato suggerito dal Bandini; e il secondo non può essere stato fissato se non pensando alla data della morte del Marsuppini, avvenuta il 24 aprile 1453, poichè, secondo il Bandini, bisognava pure che i dialoghi fossero stati scritti vivente il Marsuppini.[2]

Se il Della Torre avesse potuto leggere questi Dialoghi, certo non sarebbe sfuggito al suo acume che quel che il Landino fa dire al Marsuppini nel terzo libro, prima e dopo del sogno, in cui immagina di essere stato incitato da Platone stesso (p. 60) a non differire ad altro tempo la esposizione degli argomenti in favore dell'immortalità dell'anima, non poteva essere scritto se non dopo la morte dello stesso Marsuppini:

Persuadebat autem mihi non solum hora diei, vergit enim iam ad occidentem sol, sed multo etiam magis adversa mea valitudo, ut hodiernae disputationi finem imponeremus.

[1] *Storia dell'Accademia platonica,* Firenze, 1902, p. 513.

[2] Altri s'era limitato a restare nel vago, ripetendo dal Bandini che « in giovane età compose » il L. i suoi dialoghi: così il Gaspary, *Storia,* vol. II,[2] trad. Rossi, part. I, p. 161. Cfr. Rossi, *Il Quattrocento,* p. 235, sebbene il R. sembri far dipendere il Landino dal Ficino, e quindi ammettere implicitamente la tardività dell'opera landiniana.

E non ci sarebbe voluto meno di Platone in persona a fargli compiere quest'altro sforzo. Sicchè, svegliatosi,

cum a stupore, quo per huiuscemodi visum correptus eram, me recepissem, statui illud minime contemnendum. Venit enim in mentem illud ex Homero: Καὶ γὰρ τὄναρ ἐκ Διός ἐστιν. Itaque agamus hoc; nam qui scimus an talis nobis posthac occasio futura sit? Ego enim et antea sive quod corpus mihi non bene affectum esset, sive quodam animi praesagio ductus non procul a morte me esse iudicabam; postea vero quam mihi dormienti haec evenerunt, id omnino pro comperto habere videor. Sed haec Deus ipse, in cuius manu sumus, viderit; nam quaemadmadum iniussu Dei ex vita migrare nefas impiumque semper duxi, sic tanquam e custodia evocatus si non laeto, nam nondum tantum mihi arrogo, aequo tamen animo discedam.

Dai quali passi mi pare risulti evidente che i tre giorni della pasqua, in cui il Landino immagina avvenuti i tre dialoghi, siano quelli della pasqua 1453, che cadde il 1.° aprile, e però degli ultimi della vita dell'Aretino; e che il Landino scriveva quando il venerato amico suo e maestro era già morto. E come di persona già morta si parla del Marsuppini nel brano stesso della dedica messo in luce dal Bandini;[1] dove il Landino racconta che il primo giorno di Pasqua si recò a casa dell'Aretino: « illumque ociosum, quod raro

[1] *Specimen*, I, 45.

propter publicas occupationes evenire SOLEBAT, offendi ». E poco prima ha detto: « Sed nos ad ea quae proposita sunt revertamur, virumque ipsum, quem nostra aetas doctrina ac sapientia excellentissima VIDIT, iam audivimus ».

Ma anche da un altro documento, anch'esso pubblicato dal Bandini,[1] poteva facilmente desumersi che anche qualche tempo dopo la morte del Marsuppini i Dialoghi ancora non erano stati scritti. È una lettera scritta dal Landino a Pietro dei Medici, poco dopo che il Marsuppini aveva cessato di vivere, per difendersi dall'accusa di chi andava dicendo ch'egli sparlasse dell' illustre defunto. E il Landino da prima dimostra che egli non aveva se non motivi di pia gratitudine verso di Carlo:

Cur quaeso odissem? primo praeceptorem meum? deinde, quod plurimum est, multis in rebus fautorem auxiliatoremque? quo ego duce ad hoc quidquid est in me eruditionis perveni? qui quum illum quadriennio diversis temporibus publice audivissem, his tamen duobus suae vitae extremis[2]

[1] *Cat. codd. lat. Bibl. Med. Laur.*, III, 616 ss.

[2] La lettera quindi parrebbe scritta nell'anno stesso della morte del Marsuppini (1453). Altro dato cronologico della stessa lettera è che Cosimo il vecchio era vivente (cuius memoria. . . . apud te patremque tuum valet semperque valebit: col. 616), e che poi il Landino non avesse ancora ottenuto la cattedra dello Studio, che vennegli conferita nel '57 (GHERARDI, *Statuti*, p. 467), apparisce e dal modo in cui qui appresso accenna al desiderio del Marsuppini, che egli succedesse al suo maestro nell' insegnamento, e dal modo in cui, sulla fine della lettera, si raccomanda a Pietro per avere un qualche collocamento.

ea me benivolentia complexus erat, ut quum sibi iam familiarissimus effectus singulis paene diebus ad illum domum accederem, semper aut fideliter aliquid et amice admonendo, aut acute disputando me doctiorem dimittebat? Atque hoc in loco vereor quam in partem accepturus sis, et ne forte aucupandae apud te benivolentiae caussa, potius quam ex vero haec a me scribi existimes. Sed plane dicam quod falsum minime est. Pollicitus est sanctissimus atque humanissimus ille vir, neque roganti, neque petenti mihi, quum et Bertuldus Corsinus affinis suus una secum nonnullique familiares interessent; pollicitus est, inquam, se annixe operam daturum, ut quantum in se esset, mihi lectio publica mandaretur; periucundum enim sibi fore dicebat si quum ipse, tamquam exauctoratus iam miles ac omni munere defunctus, se quieti tradidisset, aliquis tamen ex suorum alumnorum industria ad se esset honos redundaturus.

Poi passa ad accennare le testimonianze ch' egli può arrecare de' suoi sentimenti verso la memoria del Marsuppini:

Illud tamen testimonio eorum omnium quibuscum vivo affirmare possum, laudes huius viri, quae multae ac illustres sunt, nunquam obticuisse; neque deinceps illius unquam meminisse pigebit, dum memor ipse mei, dum spiritus hos reget artus; quin etiam, ut quoad ingeniolo meo efficere possem, tanti viri memoriae inservirem, Eulogium in eius funere descripsi; quae quidem carmina iampridem ad te misissem, si illa tuo iudicio tuisque auribus digna existimassem; neque etiam hoc tempore ideo misi, quod aliquam ex illorum elegantia, quae vel nulla est, vel omnino tenuis est, mihi gloriolam vendicarem, sed ut meum erga illum immortalem amorem tibi testificaret.

E aggiunge infatti questo *Eulogium;*[1] ma dei Dialoghi, che sarebbero stati ben altro documento dell'alta stima da lui professata al Marsuppini, *ne verbum quidem.* Non solo, dunque, non erano scritti, ma nè pur concepiti.

Lo stesso Bandini poi aveva pubblicato, nel libro stesso in cui parla dei Dialoghi, un brano della dedica premessavi; brano che è meraviglia non fermasse la sua attenzione quando volle fissare la data dell'opera: poichè già da quel brano essa appariva dedicata al duca estense Ercole I, che successe a Borso nell'agosto del 1471; e non poteva essere stata scritta prima del 1472.[2] E che sia da riferirsi appunto a questo anno, credo possa con sicurezza argomentarsi da un accenno cronologico occorrente nella parte della stessa dedica rimasta ignota al Bandini, perchè mancante nel codice Riccardiano, e ora per la prima volta pubblicata. Dove l'autore, riandando la vita di Ercole, ricorda come recente il più famoso fatto d'arme di lui, ossia l'aiuto

[1] Pubblicato dal BANDINI nello *Specimen,* I, 83.

[2] La prima volta che l'opera landiniana si trova registrata nei cataloghi della libreria di Ercole I, è in un *Inventario di guardaroba* del 1494: « Un libro in charta bona di bona littera coperto di raso verde cum quattro azuli di arzento et due rosete chiamato Chrest. Landini de anima ». Ritrovasi al n. 87 del catalogo del 1495: « Christofano landino de anima coperto de raso verde in latino »: GIULIO BERTONI, *La Biblioteca Estense e la coltura ferrarese ai tempi di Ercole I* (*1471-1505*), Torino, Loescher, 1903, pp. 51, 238. Ma questo codice, come gentilmente mi comunica il bibliotecario dott. Domenico Fava, non è tra i pochi mss. dei cataloghi quattrocenteschi superstiti nella R. Biblioteca Estense.

saputo dare a Bartolomeo Coleone nella giornata della Molinella, il 23 luglio 1467, senza insistervi, com'è naturale poichè in quella battaglia Ercole era stato contro la sua Firenze;[1] e giunge fino al momento della vita di Ercole, che con l'aiuto di Venezia, col favore de' suoi e con l'energia e la rapidità onde, appena spirato Borso, egli tornò in Ferrara, a sventare ogni tentativo dell'altro pretendente Niccolò di Lionello, e insediarsi al potere.

Nuper vero, cum post obitum Borsii ducis imperium recuperandum decreveris, qua mente, immortalis Deus, quo animo aggressus es! Erat enim et ad consultandum propter multorum iam imminentes insidias et clandestinas factiones ea, quae consilii inimicissima esse solet, celeritas summa adhibenda et ad agendum propter magnitudinem rei et adversariorum apes ingens animus praestandus. Quo quidem tempore cum plures iidemque potentissimi[2] imperium istud vi atque armis alio transferre niterentur, tu, summa celeritate[3] obviam eundo, te ex omni periculo eripuisti et rem iam labantem penitus constabilisti.

[1] « Quid nuper quicumque rem bellicam norunt de te senserint, cum tu in agro Bononiensi copias tuas florentissimas cum Bartholomaei castris coniunxisses minime referam: notum enim omnibus est » (p. 4).

[2] Il marchese di Mantova, Federico Gonzaga, zio di Niccolò, e il Duca di Milano, che alla morte di Borso si preparavano entrambi a intervenire con le armi in favore di esso Niccolò. Vedi Antonio Cappelli, *Niccolò di Lionello d'Este*, in *Atti e mem. della R. Dep. di St. p. per le prov. moden. e parmensi*, vol. V (1870), p. 419.

[3] Cfr. Cappelli, p. 420.

L'insediamento di Ercole nel ducato di Ferrara era dunque molto recente: e il potersi ricordare pur come recente un fatto del '67 dimostra che non è possibile spingersi di troppo più innanzi del '71, quando l'umanista fiorentino coi suoi Dialoghi potè pensare di aggiungersi alla folta schiera di scrittori ed artisti che sotto Ercole continuarono ed accrebbero le splendide tradizioni di cultura, onde rifulse la corte degli Estensi nel Rinascimento.[1] E non come opera giovanile poteva quindi citare nel 1480 questi Dialoghi nel *Commento*[2] alla Commedia, anzi come opera della più dotta maturità, e di cui egli potesse andare tuttavia orgoglioso.

GIOVANNI GENTILE.

[1] Per la ricca fioritura degli studi e delle arti sotto Ercole I v. BERTONI, *o. c.*, e A. VENTURI, *L'arte ferrarese nel periodo d'Ercole I,* in *Atti e mem. della R. Dep. di st. p. per le Romagne,* s. 3.ª, vol. VI (1888), p. 91 ss., 350 ss.

[2] « Nè allegai miei libri perchè sia sì arrogante che mi preponghi agli altri; ma perchè in quegli sono raccolte molte cose, le quali non si truovano altrove insieme, perchè congiunsi la platonica con la aristotelica e stoica disciplina; e quelle ho sottomesse alla cristiana verità; e, narrando, l'ho tratte dalle spinose argomentazioni di dialettica, e fattole perspicue e aperte con oratorio stile, in forma che non solamente gli uomini exercitati in filosofia, ma ancora e civili, pure che abbino alcuna cognizione di lettere, facilmente l'entendono »: *Comento di* C. L. *fiorentino sopra la Comedia di Dante*, Firenze, per Nicholò di Lorenzo della Magna, M. CCCC. LXXXI, c. 61. Per la data del *Commento*, vedi M. BARBI, *Dante nel Cinquecento*, Pisa, 1890 (negli *Ann. della R. Scuola Norm. Superiore*), pp. 152-3.

CHRISTOPHORI LANDINI

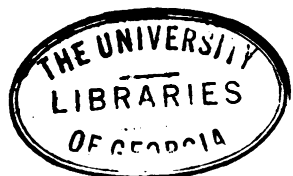
DE NOBILITATE ANIMAE

DIALOGI

DE QUA CAROLUS MARSUPPINUS, LANDINUS
ET PAULLUS QUIDAM MATHEMATICUS
INVICEM CONFABULANTUR

LIBER TERTIUS.

Cum multorum hominum varia, ac inter se penitus diversa studia saepe ac multum mecum reputo, ii soli ex omnibus, illustrissime Hercules, accumulatissima laude digni videri solent, qui, omnibus animi cupiditatibus, quae paene innumerae sunt, coërcitis omnibusque perturbationibus sedatis, nihil aliud curaturos, sed tanquam maximas divinasque res speculaturos ab ipso Deo in hanc vitam se missos existimarunt. Nam cum animo et corpore constemus, ingenii quidem acie ceteris animantibus sine controversia praestamus; vires vero quae vel corporis sunt vel per corpus exercentur nobis non modo communes cum illis existunt, sed earum nulla fere est, in qua non vincamur. Nemo enim unquam, ut ab eo sensu, qui nobilissimus est, incipiam, nemo, inquam, aquila longius prospexit: non Scribo ille quem a Lilybaeo Siciliae promontorio classem e Carthaginensium portu exeuntem conspicere solitum aiunt; non Calicrates, qui etiam parvas ex ebore formicas finxit, ut earum artus ceteri non cernerent. Apro vero quis acutius audit? Nam, ut in olfatu vultures praeteream, nonne canes domesticum animal habemus, qui in ea nos re longe superent? Nam



robore ipso et corporeis viribus multae ex cicuribus praesto assunt, plures etiam ex feris inveniuntur, quibus nullo pacto pares esse possimus. Itaque cum in ceteris, ut iam dixi, vincamur, ratio ipsa atque mens sola est, qua ita ab illis discedimus, ut immortali etiam Deo per illam adhaereamus. Quapropter qui ita se instituerit, ut ea optimis quibusque artibus exculta cum ad reliquas magnas atque praeclarissimas res insurgat, tum in primis ad sui ipsius originem ascendat, et quid ipse sit interius scrutetur, huic ego nihil unquam ex iis, quae ad bene beateque vivendum pertinent, defuturum putabo; quod si contra illam ignoremus, nos quoque ipsos ignorare oportet: quo quid non modo negligentius, sed quid etiam turpius atque incommodius esse potest? Quamobrem in asotorum numero reponendus is est, qui illud nesciat, quo non modo naturae vim in abdito latentem eruimus, et ad ipsos usque caelos ascendimus, sed summi quoque Dei, ardentissima quadam cupiditate inflammati, essentiam nosse tendamus: quam quidem rem etsi ad integrum assequi non possimus (quis enim eo quod praefinitum est infinitum metiatur?), tamen quantumcumque in ipsa cognitione proficimus nonne maximi et faciendum?

Redeat ergo in se mens, ut se ipsa cognoscat; non enim peregrinam rem, et quae ab ultimis terrarum oris repetenda sit, inquirimus. Dices magnum negocium, difficile, arduum, et quod paucis omnino datum sit, ut animo animum cognoscant; non ibo inficias, sed illud addam, ingenti labori ingentissimum esse praemium propositum; et, ut modo dixi, nihil externum quaerimus. Animus enim, animus inquam, est, quo ista sapimus, qui semper nobis adest, astat, alloquitur, nusquam discedit, nunquam corpori deest, modo illi corpus non desit. Mens igitur sua sapientia illustrata et suum principium respicit, et se ipsa cognoscit, animadvertitque quam

turpe, quam indecorum sit, ut id quaerat extra se, quod intra se possit invenire. Verum id in primis cavendum censeo, ne corporeis libidinibus pessumdati variis perturbationibus succumbamus; nam cum illis delinitus animus nihil praeter illecebras quae sensus demulcent percipiat, a se ipso abducitur, ac statim originem suam obliviscitur. Et quia nihil aliud fuisse se meminit quam id, quod nunc est, hoc solum se esse putat. Exul itaque et per summam miseriam a sua divinitate profugus, solo sensu circa corpora, solaque imaginandi vi circa corporum simulacra versatur, in iisque, sive dormiat sive vigilet, totus occupatur. Immo profundissimo somno oppressus et Lethaeis poculis ebrius nihil nisi caducum ac mortale somniat. Quod si aliquando, vel sua nativa vi erectus, vel doctioris meliorisque praeceptis admonitus, vel, quod maximum est, divino favore sublevatus, tanquam ex diuturna aut phrenes[i] aut lethargia resipiscens, se excitet, et rationis lumen, idest suum vigorem, corporea hactenus mole obrutum, ex profundo ad summum educat, potest tum demum, in naturam suam reversus, non modo humana, verum etiam divina intelligere, quorum speculatione, veluti ambrosia nectareque nutritus, mira omnino et quae mortali lingua nullo pacto exprimi possit, voluptate fruitur ac felix efficitur. Veram enim sapientiam nactus animadvertit, quibus plerique mortales aut ex concupiscentia incenduntur aut ex avaritia exagitantur, aut ex ambitione insaniunt, ea non modo non beatam, sed miserrimam vitam efficere; videtque persaepe homines propter ea in summum certamen descendere, et extrema quaeque pericula adire, quae nihil ad humanam naturam pertineant. Illud autem, quod verbis quidem omnes praedicant, re autem esse pauci approbant, verum esse cognoscit, ut vanitas vanitatum sit et omnia vanitas. Quapropter hominum stultitias vel ut alter Heraclytus mise-

ratur, vel Democritus risu explodit, omnibusque quae temporanea sunt et ex solo corpore pendent, aut omnino abiectis, aut inter extrema saltem humillimaque reiectis, solis divinis incumbit, ex quibus ipse alter paene deus efficitur.

Hanc igitur animorum nostrorum excellentiam cum et in me ipse recognoscere coner et aliis, quoad nostri ingenioli vires suppetant, ostendere cupiam, tentabo eam disputationem huic tertio libro demandare, quam tertio et ipse die Carolus Arretinus habuisset. Nam cum, pridie quam haec ab eo divinitus disputata fuerunt, reliquas vires, quas sine corpore exercere non valet animus, memoriter eleganterque explicuisset, cumque ea quae de mente dicenda viderentur, in eum diem distulisset; nos vero apud eum ad constitutam horam iam convenissemus, ille primo congressu, ut erat hominis ingens quaedam humanitas, nos miti hilarique fronte excepit sedereque iussit, mox magnitudine, ut puto, rei commotus, cum ad longiusculum tempus eodem intuitu inhaerens taciturnus permansisset, in hunc fere modum locutus est:

Carolus. — Vides, o Landine, cum ea hactenus, quae non hominis, sed animantis sunt dixerim, eo iam disputationem perductam esse, ut non animae natura, sed animi divinitas investiganda sit. Verum, antea quam rem tantam aggrediar, permulti et tua et horum omnium interesse arbitror rem universam rursus brevissime partiri. Hac enim via et quae hactenus dicta sunt memoriae profundius haerebunt, et quod deinceps disputandum sit distinctius percipietur.

Animorum igitur nostrorum vires atque facultates huiuscemodi sunt, ut aliae non modo cum animantibus universis, sed cum arbustis plantisque omnibus, aliae cum animantibus solum nobis communes sint, aliae postremo soli homini as-

sint; quod enim animans, si hominem excipias, aut intelligere aut artes invenire, aut meditari, aut postremo pulchrum a turpi decernere et quid rectum et quid pravum sit diiudicare dicemus? De vi igitur illa prima satis, ut opinor, perspicue hesterna die quaesitum est, cum ostenderemus non modo quibus rebus constaret atque aleretur corpus, verum etiam quibus cresceret, quibus denique ex se aliud procrearet aperiremus. De secunda itidem eadem in disputatione non pauca diximus; suo enim ordine de sensibus externis internisque, de appetitu, qui a sensuum iudicio est, ac postremo de iis, quae ab appetitu fluunt affectionibus, satis dilucide, ni fallor, explicavimus. Deinceps vero de ea, quae in nobis divina pars est, mente disputabimus. Magnum profecto negocium, et quod nisi summa ipsius mentis industria satis explicari non possit. Ea enim, quae aut corpora sunt aut corporea, iccirco facile percipiuntur, quoniam singula singulas nostri corporis partes, idest sensuum instrumenta, suis simulacris feriunt, et illa in cognitionem sui excitant atque rapiunt. Quapropter Aristoteles in eo, quem De anima scripsit libro, sensus saepe appellat ac materiae affixos, et propterea morti obnoxios edocet; quod ego ea ratione a tanto philosopho dictum puto, quia instrumenta, quibus illi utuntur, corporea sint et facile in interitum cadant. Ipsos autem in animo esse et mea sponte facile crediderim, et auctoritate Platonis adductus nullo pacto possum non credere. Ait enim in Timaeo[1], sensuum nostrorum instrumenta ipsa corporea esse, id autem quod sentit, nullum cum corpore habere commertium, sed suo vigore sentire; utitur tamen corporis partibus, quae membra officialia appellant, veluti instrumentis, quibus ea, quae in sensum casura sunt, tanquam canalibus

[1] *Tim.* p. 45 B e passim.

invehantur. Ea vero, quae simplicia omnino existunt et incorporea qui, nisi mens ipsa incorporea sit, assequi valeat, cum quod corpus sit aut corporeum, minime valeat omnia percipere?

Cum igitur de hac vi omnium nobilissima animorum nostrorum disputaturi simus, non videbimur aberrare, si eam aeternae lucis similitudinem esse diffiniemus; eius, inquam, lucis, cuius nutu cuncta quae sunt gignantur. Fit enim mens hominis a mente illa prima rerum omnium procreatrice. Hinc illam multi exemplum primae causae esse dixerunt, idque recte, quandoquidem ad illius imaginem similitudinemque facta sit. Non ergo aut paterno semine gignitur, aut materno arvo concipitur pars haec omnino divina et qua sola homines sumus; sed de luce sua illam nullo instrumento, nulla materia producit Deus in id quod iam est, aut mox futurum est, hominis corpusculum, quem nos foetum, Graeci embrionem dicunt. Creantur ergo animi nostri, ut quidam ex nobilioribus Peripateticis affirmant, momentaneo Dei iussu, nihilque aliud esse videntur, quam quaedam suae lucis resultatio. Quod si das, illud etiam dabis, nulla eos materia constare, habere autem effectricem causam ipsum Deum et internam quidem. Nam etsi ita separatur ab omnibus quae sunt prima mens, et nulli rei admisceatur, nusquam, tamen situ et loco abest, quin internus in rebus omnibus agat. Cum igitur animorum nostrorum diversis iam iuribus pertractatis, ea reliquia sit, quae omnium maxima iure habeatur, quam mentem appellamus, eam perquiramus. Quid enim aliud est homo, quam mens ipsa, vel quid aliud intelligimus, cum dictum est[1] « faciamus hominem ad imaginem nostram », nisi, faciamus mentem hominis sive ea intelligentia, sive su-

[1] *Genes.* I 26.

perna ratio appelletur, ad nostram imaginem et similitudinem? De imagine multa quaerunt theologi; illud tamen inter omnes constat, imaginem hanc, ut dixi, mentem ipsam esse. Neque enim fecit corpus hominis ad imaginem suam Deus, cum ipse incorporeus sit, neque vim eam animae, qua corpori aut vita aut sensus proveniunt; haec enim reliquis quoque animantibus, assunt, sed id, quod Graeci νοῦν, nos mentem vocamus. Anima enim ea est, qua corpus alitur, qua crescit, qua gignit, qua sentit, qua cupit; id vero quo scimus, quo intelligimus, quo sapimus, non animam, sed animum mentemque vocamus. Quapropter non indocte Arpinas satyrus, de pecudibus loquens:

> Principio indulsit communis conditor illis
> Tantum animas, nobis animum quoque...[1]

De huiuscemodi igitur mente, optimi adolescentes, cum de sensibus sit hactenus disputatum, diligenter investigemus. Quo in loco permagna rem tantam indagantibus se difficultas obiicit. Nam cum ille supremus sensus, quem cogitandi vim diximus, iudicium quoque et ipse de rebus ferat, pauci omnino possunt quid inter ipsum et rationem intersit diiudicare. Atque idcirco id saepe ad sensus referimus quod potius sit menti attribuendum, sed est profecto magnum inter utrumque discrimen. Sensus enim nihil nisi sigillatim, et quod alicui certae rei affixum sit percipit; mens vero quidquid placet a singulis in universum adducit, et quod in me aut in te esse sensus percipiebat, mens ita a me teque seducit, ut id in commune contrahat. Sensu igitur Pompeium sibi amicum esse cognoscit Cicero; mente vero as-

[1] IUVEN. *Sat.* I 48.

sequitur rem quandam esse, quam amicitiam appellemus, eamque ab omnibus mortalibus non re (id enim fieri non potest) sed cogitatione seductam ita intelligit, ut in nullo collocet, cognoscitque qui illius participes reddantur amicos appellari. Haec igitur inter rerum corporearum naturas, formas, differentias ac denique quae propria et quae accidentia sunt incorporea omnia percipit non tamen extra corpora nisi cogitatione nostra subsistentia. Postremo, ut quid ratio sit, quid sensus quasi oculis cernatis, inde profecto ratio oriri incipit unde nobis iam aliquid occurrit, quod homini non sit cum ceteris animantibus commune. Quod ut planius intelligatis, brevi quidem, sed perspicuo exemplo ostendam. Nec pigebit eamdem rem docendi gratia saepius repetere. Videt Romanum militem Africanus miles: est hoc munus oculorum ac maxime eius sensus, quem communem appellant; nec solum praesentem intuetur, verum absentis quoque simulacrum in imaginatione recondit; quod iam, veluti in thesauro reconditum, cum aspexerit, finitima vis hostem illum e inimico animo in se ferri ac ab eo laesum iri ac postremo salutem fuga sibi quaerendam indicat; quo iudicio pulsus appetitus hominem ad fugam impellit. Haec igitur, ut dixi, ita sunt in homine omnia, ut eadem in brutis saepe deprehendas; nec poëtice magis quam vere Maro:

Apparet liquido sublimis in aëre Nisus,
Et pro purpureo poenas dat Scylla capillo:
Quacumque illa levem fugiens secat aethera pinnis,
Ecce inimicus atrox magno stridore per auras,
Insequitur Nisus; qua se fert Nisus ad auras,
Illa levem fugiens raptim secat aethera pinnis.[1]

[1] VERG. *Georg.* I 404-9.

Quo modo enim aut hic, visa minore ave, praedam illam sibi speraret, aut illa Nisum intuens subito exterrita refugeret, nisi, praeter oculorum sensum, vigeret etiam in illis iudicii assensus? Quo igitur sensu Romanum Poenus reformidabat, eodem Nisum Scylla refugit. Quamobrem hactenus haec, ut diximus, nobis cum brutis communia sunt. Alexander Macedo Bucephalum equum ex Philonici Pharsalii grege puer adhuc sedecim talentis emerat. Huic quadrupedi huiuscemodi extimatio fuit, et ne ratio quidem deesse videretur. Nam postquam Alexandri vector effectus est, adeo suo se domino addixit, ut neminem deinceps ornatu regio insignem, praeter ipsum regem, dorso excipere voluerit: praeterea quam promptam, quam benivolam in variis proeliis illi operam navaverit, verum in Thebarum expugnatione, quamvis gravi vulnere saucius, omnino inutilis pugnae videretur, nunquam tamen regem, quem tunc vehebat, in alium equum transire passus est: sed ad exitum usque proelii perduravit, omnemque laborem ac dolorem perferens tuto illum commodumque circumvexit. Hunc igitur adeo dilexit rex, ut cum postremo in India sive vulnere confossus expirasset, sive, ut Onesicreto placere video, senio confectus esset, trigesimum enim iam annum excesserat, veluti amicissimum hominem fleret. Illi igitur non modo regium sepulcrum faciundum curavit, verum etiam urbem, quam iuxta Idaspem condidit, ab equi nomine B u c e p h a l i a m nominavit. Quid ergo? amabat et equum rex, et regem equus; eratque in utroque iudicium, quo in benivolentiam duceretur; sed in altero unius sensus iudicium erat, si tamen in pecude est iudicium appellandum; neque causam sciret equus, unde amor exoriretur, quam optime norat Alexander. Erant ergo hi, quos sensus utrique communes, ut vi existimandi et Alexander ex Bucephali, et Bucephalus ex Alexandri imagine intentionem amicitiae eli-

ceret, quae quidem amicitia loco tempore et persona esset circumscripta. At cum Alexander sui equi simulacro admonitus argumentando illuc perveniebat, ut intelligeret formam quamdam animalis esset a ceteris omnibus distinctam; cuius singuli equi participes facti ea sola equi appellentur iam eo ascenderet, quo equus aspirare non posset. Non enim ille ab Alexandro ceterisque hominibus formam unam nobis communem abduxisset, qua sola homines simus.

Videtis igitur quid inter rationem et sensum intersit. Verum illud quoque vos plane tenere cupio; nam etsi vis ipsa iudicandi reliquis quoque animantibus assit, tamen ea praecipue causa in nobis multo est acrior, quia bruta illa sola simplicique, nec maiori ulla vi suffulta, in rebus decernendis utuntur; in homine vero rationis radiis illustrata atque illi paene coniuncta, acerrimum iudicium procreat. Reflectitur enim ad eam ratio ipsamque ferens undique et corroborans adeo sibi adnectit, ut nihil illa, nisi prius rationem consulat, proferre audeat. Quapropter qui rem curiosius distinguunt, hoc totum in nobis iudicium, in pecore vero existimationem potius vocant, et recte quidem. Sed detur hoc mihi, quo brevior sim, ut uno verbo duo complectar.

Rationem igitur, vel mentem potius, cuius pars ratio est, nunc prosequamur. Hanc enim si nobis recognoscendam curabimus, nihil eorum, quae in hominis cognitionem cadunt, ignorabimus. Quis enim non viderit ea duce omnes animorum nostrorum vires excitari? Solent autem ii, qui rem exactissime prosequuntur, duplicem in illa vim ostendere: alteram qua verum investigamus atque assequamur, alteram in qua sit iudicium boni et motus quidam ad id consequendum. Itaque illum speculativum, hunc activum intellectum nominant. Nos igitur eundem hoc tempore ordinem sequentes de utroque disputabimus. Verum quoniam cum ali-

quam animorum nostrorum vim nosse cupimus in eam nos cognitionem aut ex parte corporis, qua illa veluti instrumento utatur, aut ex iis, quae sibi obiecta sunt, aut denique ex suis actionibus venire soleamus, non erit inutile tentare quid ex his singulis ad verum inveniendum elicere possimus. Atque ut primo de instrumento quaeramus, non caret res haec omnino difficultate, per quam enim corporis partem suum munus obibit intellectus. Si per nullam dicas, non erit in corpore; sin das ut in aliqua parte corporis agat, dabis etiam eamdem sibi partem pro instrumento esse. Ergo id solum poterit, quod valeat instrumentum, nec quicquam supra; nulla enim vis, quae instrumento utatur, sui instrumenti facultatem excedit. Vis enim videndi, ut hoc exempli causa mihi sumam, ex oculi tantum facultate agit; quapropter nihil de sonis, nihil de odoribus, nihil de saporibus, nihil denique de iis, quae a ceteris sensibus discernuntur ipsa diiudicabit, sed neque illud omittamus velim. Nullum enim est corporeum instrumentum, cuius facultas ea quae incorporea sunt, pertingat. At in mentis etiam divina cognoscimus: vides quid sequatur. Adde ad haec, si placet, quod nullae sunt animi vires, quae quidem corporeo instrumento utantur, quae se ipsas cognoscant; neque enim oculus se prospicit, neque imaginatio se imaginatur; intellectus autem se ipse intelligit. Non igitur corporis instrumento utitur. Sed universum hoc certamen sine negocio componitur. Vis in corpore mentem esse? — Dabo hoc etiam non rogatus. — Utitur igitur instrumento corporis mens? — Hoc iam non dabo, non enim admiscetur illi, neque materiam suscipit; sed penitus abstracta, atque in se collecta, nullum habet certum corporis situm, neque sibi aliquo in membro circumscriptam regionem. Neque enim ita corpori affixa est anima, ut cum diversas esse illius partes dicamus singulae singulis membris adeo adhae-

reant, ut unaquaeque certum quemdam in corpore locum sortita, neque ipsa alio transferri possit, neque illuc aliam admittat, veluti si pars illa, quae videt in solis oculis, quae vero audit in solis auribus, et eodem modo alia in aliis collocata sit. Cuiuscemodi enim conditio non animae est, sed corporis, quod in suas partes divisum, et per spatia distributum usque adeo distrahitur, ut ubi pedes sint, ibi neque caput, neque membrum aliud esse possit; nunquam enim totum eodem in loco simul invenies, quandoquidem nullum orpcus aut ipsum simul tangi, aut aliud totum tangere valet. Animae vero longe alia ratio est. Est enim, ut nudius tertius demonstrabamus, incorporea, propterea que simplex atque indivisibilis, ut neque per spatium ita aut consistat aut moveatur, ut longiore sui parte longiorem locum, aut breviore breviorem occupet, aut minor sit in parte quam in toto; sed in omni corpore ita tota adest, ut etiam in qualibet eius particula sit tota.

— Adest ergo, inquies, ubique eodem modo. — Minime; verum est ubi intensius, est itidem ubi remissius se exerceat. Nam, quemadmodum Deus, quamvis ubique sit totus in toto mundo, tamen praecipue io coelo esse dicitur: sic anima, etsi ubique tota sit in corpore veluti in suo mundo, intensius tamen tum in corde, tum in capite agit. Verum, quicquid agit, ei semper actioni tota adest: tota enim videt, tota eorum, quae vidit, recordatur; tota audit, tota sonorum reminiscitur. Tangas licet vel extremo digito quippiam; tota in digito anima aderit, quae illo tactu asperum, lene, durum molleque discernat. Tota cogitat, tota ratiocinatur, tota meminit, tota vult; et cum cogitat tota cogitatio, cum ratiocinatur tota ratiocinatio, cum meminit tota memoria, cum vult tota voluntas est; verum in reliquis suis viribus exercendis ita se habet, quod iam bidui disputatione expressimus, ut

ad singulas singula adhibeat corporis certa illa quidem, atque circumscripta, quibus veluti instrumentis utatur. Cum vero ad id, quod proprium nostrumque est, quodque a nostrae originis divinitate traximus idest ad ratiocinandum, ad speculandum, ad intelligendum et, ut unico complectar verbo, ad id, quod Graeci νοῦν, nostri m e n t e m dicunt exercendum eriguntur animi nostri, tum demum ita in se colligunt, ita penitus ab omni corporis parte abducuntur, ut nullo omnino se instrumento corporis circumscribant; sed nativa quadam celeritate et a suo sibi conditore indita facultate terminos omnes excedentes per cuncta illa, quae in sensus minime cadunt, evagantur, et veluti molestissimum carcerem egressi et in simplicem naturam suam reversi universum mundum percurrunt. Valet enim ipsa mens in homine bene instituto, etiam cum adhuc intra corpora sumus, usque adeo se a sensibus abducere, ut non modo non utatur corpore, sed veluti ab eo digressa ipsum sepultum relinquat; quapropter divinitus Plato duplicem hominis mortem posuit: alteram cum e vita excedimus, alteram cum res altas speculando procul ab omnibus sensibus discedimus et viventes mori, idest animum a corpore separare, discimus. Hanc igitur nobis virtus, illam vero natura affert. Quare recte idem ille divinus Plato mortem philosophantibus appetendam dixit, ipsamque philosophiam esse moriendi rationem, quandoquidem viventes adhuc mentem sine corporeis adminiculis exerceamus. Atque de instrumento hactenus.

Id autem circa quod consistat mens atque versetur, diligenter deinceps quaerendum censeo. Nam veluti verbi gratia dicimus eam vim qua prospicimus, habere quippiam sibi oblatum atque obiectum, in quo ipsa munus suum perficiat, atque cum inde discesserit nihil habeat praeterea quod curare possit, ut sunt colores, qui solo visu in nostram co-

gnitionem veniunt; sic ipsi menti aliquid sese offerat oportet, in quo ipsa operetur; id autem, quoniam suas se sponte offert atque obiicit munus, fortasse trito, sed proprio tamen verbo, Latini obiectum nominarunt. Huiuscemodi igitur obiectum, quoniam eius est, quod sit omnino incorporeum, et ipsum incorporeum esse oportebit. Neque enim decet, aut par est, nobilius quod sit, id in eo, quod sit ignobilius, concludi aut circumscribi. Incorporea autem corporea sua excellentia ac nobilitate superare, nemo dubitabit. Quae omnia si recte tenes, illud etiam perspicue intelliges, esse proprium ipsius mentis ita hoc suum intelligibile ab omni materia abducere, atque abstrahere ut nihil, quod aut corpus sit, aut corporeum, inde secum ducat. Hac igitur ratione plerique mentis obiectum investigarunt. Nonnulli vero ex iis, quos Peripatetici summopere admirantur, negant, oportere illud omnino incorporeum esse (scilicet mens ipsa etiam corporea perceptura[1] sit), sed commune quoddam corporeo et incorporeo; sic enim cuncta mens dinoscere poterit. Id autem est, quod ens appellant. Itaque rem acutius subsequentes ita distinguunt, ut, si mentem ipsam simpliciter, et qua ratione mens est, speculemur, ens illius obiectum esse vere dicatur; sin animo, non qua ratione mens est, sed qua nostra est mens consideretur, tunc non ens ut antea sibi obiiciunt, sed eam, quam novo verbo quididatem, ab eo quod est quid, nuncupant, quae in ipso phantasmate reluceat. Est itaque sive intelligibile sive ens forma quaedam non modo a materia abducta, verum etiam ab omnibus quae materiae adveniunt condictionibus semota. Sunt tamen formae nonnullae, quae suapte natura sine ulla mentis nostrae opera ab omni materia procul absint, ut Deus et immortalia omnia

[1] Ms. *preceptura*.

atque divina. Itaque cum de Deo, deaemonibus, de se ipsa aliquid cogitat mens, ut sunt haec sua natura incorporea, sic eorum, ut ita loquar imagines omni corpore et omnibus corporis annexis exutas accipit. Mortalium vero et caducorum formas, quoniam in materia penitus demersae sunt et illius mole obrutae numquam nudas speculaberis, nisi mentis industria inde sevoces. At dices: — Nonne idem sensus possunt? — Volunt illi quidem et rem incohant, sed ad exitum perducere non valent.

Quid tamen sensus praestent iam demonstravimus, nunc quid inter illos et mentem intersit ut planius teneas, repetam solum quousque suprema illa cogitandi vis progredi valeat. Haec enim praeter eas formas, quas diximus intentiones, etiam quasdam concipit, quibus cum materiosis nulla sit similitudo. Rimatur enim haec, ut suo loco ostendimus, quae in imaginationis thesauris condita sunt simulacra, et cum imaginem Pompeii diligenter pensat Cicero et sua existimatione versat, deprehendit bonitatis quoque atque benivolentiae formam, quam nec oculus, neque communis sensus, neque imaginatio hactenus animadverterat, non tamen excludit ab eis quae corporis rebus accidunt. Ita enim simulacrum amicitiae deprehendit, ut sit Pompeii amicitia, et non universalis quaedam, neque etiam illam deprehendit, nisi ex quadam ad sensibiles formas similitudine, et quamvis incorporea omnino res sit amicitia, quippe quae angustis locorum, rerum temporumque terminis inclusa, nihil in commune inde abducere valeat. At valet mens quae ita formas a corporibus abducit, ut eas simplices omnibus corporis accidentibus exutas sibi proponat, hibet hominem contemplari. Non igitur te aut Paulum hunc alium ve ex his, qui aut adsunt, aut absunt, intuear, sed speciem ipsam humanam ab omnibus mortalibus abductam, ita communem pono, ut neque quantum,

neque quale non tempus denique, non locum in ea relinquam, quae omnia nisi semoverem, nunquam possem mente assequi separatam illam naturam, quae omnibus, qui homines sunt, communem se praebeat. Unus ergo in nobis animus viget, qui in rerum omnium cognitione veniat, sed, cum diversae illi assint vires, non una omnia assequitur, sed singulis singula.

Nos igitur hoc tempore ceteris, de quibus iam disputatum est omissis, mentem ita prosequamur ut iam a principio vim illius duplicem esse intelligamus, alteram inferiorem rationem appellemus, diviniorem vero alteram et excellentiorem, in orruptibilem inseparatamque, quem intellectum nuncupemus. Quapropter sapienter Avicena animos nostros, veluti alterum Ianum, duplici ore insignitos finxit, ut altero sursum versum principia altissima suspiciamus, altero deorsum corpora despiciamus; quam quidem vim plerique corruptioni obnoxiam esse dixerunt, non quia suapte natura huiuscemodi sit (est enim sua essentia eadem quae superior) sed quia ad inferiora, quae caduca mortaliaque sunt, convertitur. Quapropter, cum ministerio eius sensus, quam cogitandi vim nuncupant utatur, illum suo lumine ita illustrat, ut sibi rerum omnium pro suo arbitrio dividundarum componendarumque facultatem praebeat; praebeat itidem et cogitandi et decernendi. Verum huiuscemodi animi pars nusquam nisi dum in corpore versatur, apparet, appellaturque a Platone ratio, quae conversa ad eum, quem modo diximus sensum et ractiocinandi actum, cum illo uno tenore coniungens ex ipsis, sive Graece dicere velis phantasmatibus, sive, ut Cicero appellat, visis, intelligibiles species elicit. Inde enim, quae singula circumscriptaque invenit accipiens, ea ratiocinando ad aliquid universum adducit: quapropter cellulam hanc in capite, in qua ratio vim cogitandi depre-

hendit, logisticam, idest ratiocinativam nuncupant. Mens igitur nostra ab omni corpore, ab omnibus sensibus separata, ipsarum rerum naturas corporumque essentias intuetur atque cognoscit; nequa ipsa, dum haec contemplatur, parte aliqua corporis tanquam instrumento utitur. Fit tamen ut haec tractandi simulacra quaedam et visa a sensu existimandi sese offerant, illamque pulsent, quo quidem pulsu admonita, et quasi occasionem nacta, quod loco temporeque circumscriptum invenit, in commune producit. Ex unius enim Socratis simulacro speciem atque formam totius humanitatis elicit, quo non iam Socratem, cuius id erat phantasma, sed omnium simul hominum naturam cogitet.

Habetis quo pacto a corporibus ratio formas abducat. Verum cum varia sint formarum genera, erit cognitioni huius loci apprime accommodatum ut quid ea inter se differant brevi enarremus. Triplex enim forma est: verum primam antequam res, cuius futura est forma, fabricetur, percipimus, cuius tamen rei futurae ipsa est tamquam exemplar. Erat enim in Daedalo labyrinthum edificaturo imago quaedam, e cuius similitudine ipse paulo post labyrinthum construeret. Est autem haec sine materia, sine motu, particulares formas in materiam, in tempus, inmotum exituras continens, quales sunt in Dei mente ideae. Est enim hominis idea huiuscemodi, ut antea quam quisquam homo fuerit, tamen extaret id incorporeum simulacrum, ad cuius similitudinem humana omnia corpora fiant. Secundas vero formas eas nuncuparunt, quae ab artificis mente in varia corpora irrepunt, atque in illis fluctuant, veluti si Daedalus eam labyrinthi speciem, quam iam mente incorpoream conceperat, non modo in Cretensem illum labyrinthum inducat, sed et in plures alios, quos in diversis insulis ex Pario Lacedemoniove marmore construat. Ex neutro igitur horum generum huiuscemodi

formas concipit mens, sed ex ipsis singulis, quas modo in corpore fluctuare diximus, ab una incorporea forma profectis rursus unam abstrahit priori illi similem; in eo tamen differt, quod prima in mente artificis ante rem concepta exemplar fuit; unde veluti ex centro plures lineae, sic ab ea plures in materiam formae fluerent. Hoc autem tertium formarum genus, de quo nunc agitur, non artificis, sed cuiusvis speculantis mente a singulis illis formis iam materiae affixis abducitur, et rursus in unum incorporeum coit tanquam si lineae plures, ne ab eodem exemplo recedam, a centro profectae rursum in centrum coeant. Erit igitur forma quaedam ante rem, erit rursus in re; erit demum post rem haec quam a singulis in unum abduxit ratio. Vidistis igitur quid ratio sit; quapropter non iniuria sive Augustinus, sive alter fuerit in eo, quem De spiritu et anima inscripsit,[1] rationem vim diffinivit, quae corporum et corporearum rerum naturas, formas, accidentia et propria percipit eaque incorporea non actione, id enim fieri non potest, sed cogitatione a corporibus abstrahit.

Atque de inferiori mente hactenus. At vero cum animus noster corpora omnia [quae] singula sunt et universalia reliquerit, atque sese ad res sinceras et nulla materia obrutas transtulerit, apparet ea mens, quae nec per corpus, neque in corpore, neque per visa corporea agit, sed vel sua propria et ingenita vi, vel divino influxu, quem qui a corpore abstracti sunt soli sentiunt, essentias divinas ab omni corporum communione secretas intelligit, Deum scilicet, easque quas ipse complectitur essentias. Quapropter cum mens a corporeis et quae singula sunt, formam aliquam incorpoream communem abduxerit, ratione usam dicunt; cum vero ab incorporeis et tamen creatis, intellectum nominant; in spe-

[1] Aur. Augustini, *Opera*, Antverpiae, MDCCI, t. VI, p. 530 f.

culatione demum increatae essentiae, idest solius Dei solam intelligentiam versari volunt. Recte igitur Augustinus, intelligentiam ait vim esse animi, quae, nulla re interposita, Deo adhaeret; cernit enim ipsum summum verum, et vere incommutabile. Huiuscemodi igitur processibus animi nostri sensu corporea, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu creatum spiritum, intelligentia demum primam increatam sempiternamque essentiam percipiunt. Verum intellectus atque intelligentia finitimi omnino sunt, atque persaepe indistincte ponuntur.

Ex his igitur variis animi facultatibus quatuor motus provenire Platonici edocent. Est enim prima animi actio cum corpori vitam praebet illudque nutrit, auget ac inde aliud gignit. Quam vim Latini animam nuncupant. Movetur itidem cum praeter vitam sensum etiam praebet; sed harum motionum illa in corpore penitus immergitur, haec sine corporeo instrumento non efficitur. Accedit et tertia, quae neque in corpore, ut prima deprehenditur, neque per corpus, ut secunda efficitur, sed per solam mentem praesente tamen et interioribus sensibus aliquo rerum corporearum simulacro; hancque paulo ante rationem appellavimus. Accedit et quarta, et cum, sensibus omnibus quiescentibus et omni corporis imagine sepulta, res divinas ipso intellectu contemplamur et quasi a corpore egressi, ineffabili coelestium rerum rapimur pulchritudine, et recuperatis iis quas in Phaedro Plato alas memorat, ad coelum usque ascendimus. Intendunt enim animi nostri ad illa semper, quibus Deus incumbens divinus est, relictisque, quae vulgo curae sunt; ac Deo inhaerens mens nostra a stolidissima turba carpitur illa quidem veluti a mente defecerit; at ipsa Deo plena stultos omnes latet, neque illos hili facit. Hae igitur quatuor nostrorum animorum, dum adhuc illi in corpore sunt, actiones

apparent. Ex quibus etiam quid inter rationem, idest inferiorem, et intelligentiam, idest superiorem mentem, intersit, perspicue videmus. Verum ex illa prima, qua corpus vivit, nec boni quicquam nec mali mens ipsa consequitur; tota enim in corpore demersa, illi soli servit. Ex secunda actione fides oritur atque opinio; nam si ita sensuum iudicio acquiescit mens ut nihil addubitet, fides exoritur; sin vero aliqua intercidet dubitatio, non iam fides dicitur, sed opinio.

Landinus. Teneo quae dicas; sed miror cur actionem appellaveris: nam vim, quae in sensibus est, pati, si recte memini, potius quam agere Peripatetici dicunt.

Carolus. Vide, quaeso, quo pacto hunc locum intelligas. Non enim inficior sentiendi vim pati. Suscipit enim, quae iam saepius diximus, simulacra. Hoc cum fit, non possumus dicere non pati sensus; verum quoniam cum illa recipit perficitur atque absolvitur non aliunde, sed sua sibi ingenita vi, agere ipsum tunc dicemus. Agit ergo, postea quam speciem iam in se admisit, quia in actum exit. Verum quia prima eius operatio non agere est, sed recipere, ab ea nomen sibi vendicat, patique dicitur; quam quidem rem, si ita se habere fateberis, eamdem omnino rationem in intellectu deprehendes. Quapropter recte, ni fallor, actiones inde provenire diximus. Sed haec tibi prolixius cum voles Peripatetici ostendent.

Itaque redeat unde digressa est oratio; dicamusque ex ea actione, quam tertiam in ordine posuimus, quae gignitur dum mens cogitationis simulacra respicit, provenire scientiam, quam diffiniunt «rerum naturalium argumentando indubitatam perceptionem». Suprema est intelligentia. Sed de iis paulo post; interim ad mentem redeamus. Hanc igitur habere in se volunt et lumen quoddam, quo illustrata cuncta suscipiat, et facultatem suscipiendi: primam vim agentem,

secundam vero patientem nominant. Nam, si quae sunt, ea omnia absolute percipere mentem oportet, illorum simulacra ipsa in se recipiet. At illa, quae extra ponuntur, non adeo mentem sua sponte movere poterunt, ut in ea suam formam imprimant, quandoquidem nec mente valentius corpus est, nec quae a corpore sunt imagines ita animo cognatas dicere possumus, ut vel ipsi coëant, vel eius quasi gremio suscipiantur. Erit igitur vis quaedam huius, quam modo mentem, modo animum, nonnunquam vero intellectum nomino, quae ipsa ex se huiuscemodi formas compingat. Atque ita erit, ut sit itidem alia ab ea, quae illas iam confictas recipiat, ne idem sit quod agat quippiam atque patiatur. Videtis igitur mentis vim duplicem esse: et hanc, quae rerum formas fingat, et illam, quae illis informetur. Haec igitur agit, illa patitur; haec infert, illa recipit. Nec est quod miremini, si huiuscemodi formarum recipiendarum facultatem, quamvis sit, ut certe est, excellentissima, pati tamen potius quam agere dicamus. Omnis enim vis, quae ab eo, cui veluti suo obiecto tribuitur, cuiusque causa operatur, ea profecto pati potius quam agere facile convincitur; illud etiam meminisse oportet. Nam veluti de sensibus diximus, eos ita institutos esse, ut nullam aliquam certam suorum obiectorum speciem in se contineant, sed potius communes sese omnibus formis praebeant, ita et haec vis, quae recipit innata sibi facultate, rerum omnium indifferenter species recipiet. Est ita a natura institutus oculus, ut nullus omnino sit color quem recipere non possit. Quam quidem facultatem minime haberet, si quem sibi innatum colorem contineret; is enim, iam vernula eius facultatis effectus, reliquos omnes excluderet. Quapropter si mens quoque ipsa cuncta, quae intelligi possunt, perceptura est, simplex omnino et procul ab omni concretione erit, nec quicquam ex iis quae in illam casura sunt,

proprium habebit. Quapropter Agrigentimus ille Empedocles, vir alioquin multis magnisque rebus egregius, hoc non recte sensisse videtur, qui mentem idcirco omnia percipere diceret, quoniam esset ex omnibus composita[1]. Longe enim aliter se res habet, praeclareque hoc in loco Anaxagoras. Ille enim ea maxime ratione mentem, quam unam ponit omnium principium esse, omnibus, quae sub se sunt, imperare voluit, quoniam nulli penitus rei admixta, pura simplexque sit[2]. Et iure quidem; solius enim materia est, ut quamcunque recipiat formam, eam ab suo universo et communi in angustum contrahat et loco ac tempore ita circumscribat ut huius sit, quod omnium erat. Visus enim quare solos colores recipit? nempe quia ab oculo est omnino corporeo et materioso. Removenda est igitur a mente omni[s] materiae concretio, si illam universa et non singula percipere volumus. Qui enim si materiosa illi vis assit, quae corrumpi potest, universa, quae incorruptibilia immortaliaque sunt, assequatur?

Erit igitur, ut brevissime colligam, ab omni materia procul nostra mens; erit itidem aequa communisque formis omnibus. Hoc si ita est, ut certe est, illa quoque vis quae format eadem ratione omnes omnium rerum imagines aequo vigore efficere poterit. Quod vero ex sese ad plura efficienda aequam potestatem habet, id nihil egregie prae ceteris habere in se videtur, quo potius ex omnibus hoc quam illud faciat: itaque nihil eorum egregie prae ceteris pariet mens illa agens, nisi nova forte causa accedat, quae ad hoc potius quam ad illud dirigat procreandum. Nam ut ab arte, quae naturae imitatri xest, hoc doceam, erat ita ex suoartificis institutus Praxiteles, ut non modo deorum omnium atque hominum simu-

[1] Cfr. ARIST. *De an.* I 2, 404 b 8-15.
[2] Cfr. ARIST. *De an.* I 2, 405 a 15.

lacra, etiam quadrupedum, reptilium, volatiliumque formas sculpere egregie posset: tamen cum, temporum conditione, rerum statu admonitus, quaestui sibi gratiaeque futurum arbitraretur, Harmodii Aristogitonisque tyrannicidarum statuas ex aere efficere maluit. Alio autem tempore, alia suadente causa, impuberem Apollinem repenti lacertae arcu insidiantem expressit; quam statuam Graeci sauroctonon appellant. Ergo, ut artifex, ita mens tua, etsi aequam habeat ad omnia potestatem, tamen si nuntiis sensibus admonita Pauli huius imago sibi obiiciatur, hanc nacta occasionem, humanitatis speciem physicae quoque atque mathematicae ab eo in commune abducit. Denique earum rerum intelligibiles notiones in se ipsa gignit; quarum, imagines sensus hauserint. Quapropter quisquid in eo capitis ventriculo, in quo vis cogitandi consistit, simulacrorum invenit, eo omni veluti adminiculo quodam ad concipiendam ex illis singulis universam naturam utitur: ergo quicquid gignit sensus ille, id omne praefinito loco, praefinito tempore, certa denique in materia rei corporeae haeret; speciem vero, quae inde a ratione abducitur, nullis aut rerum aut temporum terminis circumscripta, ab omni materia sequestratur.

Sed quoniam plura de ea mentis vi, quae patitur, dicta sunt, atque illud inter multa, habere illam aequam quamdam omnium recipiendorum facultatem, non praeteribo hoc in loco pauca sine quibus exacta huius rei cognitio nullo modo haberi possit. Habet enim, ut diximus, haec mens omnium rerum recipiendarum facultatem. Nam nisi esset in mente eius rei, quae in se cadere potest suscipiendi facultas, nunquam ex eo, qui non intelligit is qui intelligit efficeretur: verum facultas ea neque simplex est, neque uno modo, sed trifariam reperitur. Est enim ex iis facultatibus quaedam ita exacta iam ac prope absoluta, ut facilis inde brevissimusque sit

in actionem transitus. Est rursus alia extremo in margine constituta et a qua quoniam procul absit, non nisi longo intervallo ad agendum perveniatur. Est postremo et tertia inter has extremas veluti media collocata, quam si ad hanc compares, finitima omnino actioni, si ad illam, longe longeque semota videri possit. Harum igitur diversitatem, quo res liquidius appareat, brevi nos subiecto exemplo demostrandam putamus. Dicimus enim pingendi facultatem esse in infante; esse itidem in eo, qui iam puber norit qua materia quove instrumento homines pingant; esse postremo et in eo, qui iam a magistro artificium sit assecutus. Hae facultates ita ex se notae sunt ut neminem lateant; verum quis non videat eas inter se diversissimas? Infans enim ex eo solo facultatem habere dicitur, quoniam ita sit a natura productus quandoquidem homo natus est, ut aliquando, modo invigilet, id assecuturus sit, quod neque asello, neque suillo contingit. Habet ergo potentiam pingendi infans, sed quae tamen longo interposito spatio a perficiundo opere distet. Non enim est huiuscemodi facultas qua, nisi aliud accedat, rem in actum deducere possit. Adultus vero eo meliori conditione esse videtur, quod praeter id, quod hominis ingenium possidet, novit quoque quid sint colores, quid sint pennicilli. At is, qui pingendi artem iam didicit, usque adeo ex proximo rem attingit, ut quotiens voluerit ex symetria manum in tabula movere et lineas ducere et rem totam coloribus distinguere possit; quam quidem rem superiores illi nondum valebant. Nunquam enim Zeusis ita sua pictura ferentem uvas puerum expressisset, ut ad illas, artificio deceptae, aves advolarent, nisi formam, quam in materiam inducturus esset, prius mente ex artificii vi concepisset. Tres igitur huiuscemodi gradus tria menti humanae nomina dederunt: cum enim tu infans eras, etsi nihil diiudicare, nihil ratiocinari poteras, erat tamen in

te vis quaedam, quae accessu temporis valeret aliquid ratiocinari. Hic ergo intellectus, quoniam persimilis est primae materiae, quae cum nullam formam gerat, possit tamen in quamcunque velis formam deduci, materialis intellectus, qui et possibilis est, a philosophis dicitur. Inde, factus adolescens, poteras ea principia, quae ex se nota sunt nullo praemonstratore percipere, atque ita illis adhaerere, ut a nullo in contrariam sententiam abduci posses, ut cum mensam illam integram in plura secueris, intelligas quamlibet illarum partium minorem suo toto esse. Differt autem haec secunda vis a prima. Illa enim, nisi aliud quicquam accedat, nihil penitus ipsa ex se in actum deducet; haec vero, si invigilet, aliquid assequetur et efficiet. Quapropter cum iam instructus est principiis, intellectus huiuscemodi in habitu esse dicitur. Cum vero artibus disciplinisque variis exculta mens erit, tum demum, praeter illa principia, quae sua sponte se nobis offerunt, omnem sapientiam quoque adipiscetur; verum, si nullum adhibeat usum, iure in effectu appellabitur; sin vero ad ipsam cognitionem usus accesserit, sit quartus ille intellectus, quem accommodatum vere potius quam eleganter Peripatetici appellant.

Habes quibus gradibus ab extrema infimaque vi ad hoc culmen, veluti ad divinitatem quamdam, perveniatur. Nihil humilius in anima est, quam vitam corpori subministrare; nihil contra excellentius, nihil sublimius, quam si, partis iam artibus atque disciplinis, non solum quae in sensum aliquem cadunt, sed ea etiam, quae supra sensus sunt, mente tractemus. Huc tamen ab infimis non Daedaleis pennis, ut est in fabilis, tanquam per ardua ac penitus abscisa suvolandum est. Sed extant profecto, extant in tanto interiecto spatio certi et certa norma ac dimensione collocati gradus, per quos facillimus sit accessus, et ab inferis ac mortalibus ad superos

et, ut ita loquar, ad deos, ascensus. Vidistis paulo ante eam in nobis mentem principatum obtinere, quae exculta sapientia assiduo res, quae in sensum non cadant, meditetur. Haec igitur omnibus praeest atque imperat, cui tamen proxime accedit intellectus is, qui in effectu nominatur. Huic autem is, qui in habitu est, deservit. At illi rursus possibilis subministrat. Accedit postremo quinta quaedam eius mentis vis: ea autem est efficiens intellectus, cuius quidem opera prompta praestoque est circa eorum quatuor, quos iam diximus, obsequium. Huic autem rursus efficienti intellectui cogitandi vis deservit. Accedunt deinde quae cogitationi subserviant vires duae: et ea, quae posterior est, thesaurus, scilicet quo condantur quae iam componendo et dividendo formavit cogitatio; et ea, quae anterior est, quam imaginativam iam totiens nominamus. Haec enim instar speculi illi ostendit omnes formas, quos communis sensus penes illam deposuit. Ergo imaginativa cogitationi, imaginativae communis sensus praesto adest. Is enim tanquam ianitor in curiae vestibulo assidens quaecunque a quinque sensibus afferuntur excipit omniaque ea, quamvis plurima ac inter se diversa, imaginationis thesauro condit. Est ibidem alia serva existimativae, vis scilicet appetendi. Sed huic et quae concupiscit et quae irascitur subministrant, quarum duarum decreto vis quaedam, quae in nervis ac potius lacertis residet, obtemperat. Sed ea sensibilium omnium sive vitalium extrema videri potest. Istis deinde subserviunt, quas vegetabiles nuncupant, quarum prima, quae gignendi facultatem habet, pedissequam sortitur auctivam et illa rursus nutritivam. Istis autem serviunt quatuor naturales virtutes. Harum vero quae prima est et vim decoquendi alimenti habet, suas ministras sortitur. Hinc quae retineat, quod iam in-

gestum sit; illinc quae iam retentum attrahat. Utrique autem istorum expulsiva famulatur. Accedunt postremo ad has omnes quatuor elementares qualitates. Nam calori servit frigiditas; praeparat enim materiam, quae servet eius essentiam. Ipsa tamen nullum ordinem in virtutibus naturalibus habere videtur; sed tamen id quod diximus adhibet ministerium. Postremo vero calori ac frigori siccum humidumque subserviunt.

Sed nescio quo pacto cum ad supremum cacumen paene pervenissemus, rursus, veluti Sisipheum illud saxum, in ima revoluti sumus. Itaque redeat unde digressa est oratio, et mentem ipsam rursus contemplemur; et quoniam de possibili satis multa, prosequamur agentem. De qua cum nonnulli an sit addubitare visi sint, esse eam Peripatetici huiuscemodi potissima [1] argumentatione probarunt. Dicunt enim quocunque in genere earum, quae a natura sunt, rerum aliquid deprehendas, quod alias sola facultate, alias, praeter facultatem, actu quoque existat, in eo et aliud quod omnino recipiat patiaturque, et aliud quod omnia inferat atque agat esse necesse est. Animus autem humanus huiuscemodi est, cum modo sola potentia intelligat, modo etiam actu. Habebit igitur praeter vim hanc, quae patitur, quaeque modo facultate, modo actu existit, aliam quoque vim, a qua haec in actum a potentia deducatur.[2] Hoc autem si apertius nosse cupis, intuere ea, quae manu industriaque humana efficiuntur, in quibus ars naturam optimam ducem imitatur. Videbis enim aurum reliquave metalla huiuscemodi suapte natura habere facultatem, ut Apollinis formam recipere possint; ipsam tamen nunquam recipient, nisi Praxiteles aliquis Sco-

[1] Ms. *potissimum*.
[2] Cfr. Arist. *De an.* III 5.

pasve assit, qui eam inducat. Huiuscemodi igitur rationem cum audimus, facile mentem agentem esse persuaderi possumus.

Verum exoritur alia dubitatio. Si enim mentem agentem lucem quamdam esse dicamus, a qua pars illa, quae recipit, illustrata in cognitionem rerum veniat, non facile est videre, sitne huiuscemodi lux animis nostris innata, et ab eo, qui omnium luminum est dator indita, an potius res quaedam inde separata, ut quemadmodum oculus ipse accipit ea quae in sensum videndi cadunt per lumen solis; sic mens nostra luce externa illustrata ea speculetur et intelligat, quae, remota huiuscemodi luce, nunquam cerneret. Quapropter fuerunt qui crederent intellectum hunc agentem esse intelligentiam increatam, qui Deus est. In quem errorem nonnullos etiam e Christianis lapsos video, motos maxime ex iis, quae in Ioannis Evangelio[1] leguntur. Inquit enim: « Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum »; quo in loco cum non de eo lumine, quo sensibilia, sed de eo, quo intelligibilia deprehendimus, loquatur, plerique agentem intellectum separatum putarunt; et divus Augustinus in Soliloquiis etiam testatur quod quemadmodum in sole tria cognoscimus, et quod est et quod fulget et quod fulgere facit, sic in Deo quod est, quod intelligit et quod nos intelligere facit.[2] Quapropter et Iohannes et Augustinus Deum esse asserunt, qui vim intelligendi menti humanae afferat: erit intellectus agens Deus. Haec cum ita dicuntur, quoniam omnia a Deo sunt, quis vera esse neget? Itaque permagni interest quo modo illos interpretemur. Estne, inquies, lux haec, qua animus illustratus intelligibilia percipit, a Deo?

[1] Ioan. I 9.
[2] *Solil.* I 15 (*Opera,* I 270 c.).

Quidni? Est igitur separatus ab animo intellectus agens? Minime; sed a prima illa luce aeterna veritatis impressa est in parte excellentiore animi huiuscemodi lux, quo tempore animi nostri creati sunt; ut quemadmodum noctuarum oculi nescio quid nativi fulgoris intra se habent, ut possint etiam in tenebris, nulla externa luce adiuvante, quae circa se sunt intueri, sic mens nativa quadam potentia et dignitate, luce, quam secum a sua origine traxit, quae incorporea sunt et in sensus minime cadunt, intueri possit. Quopropter egregie, ut reliqua, sic hoc Hebraei poëtae Psalmus expressit. « Signatum enim », inquit, « est super nos lumen vultus tui[3] »; ut facile ostendat non esse in nobis intellectum agentem divinam lucem, sed aliquid ab ipsa profluens non dissimile illi. Satis, ut reor, perspicue demonstratum est non esse ab animo intellectum agentem seiunctum; censeo tamen, quod optimis quidem et gravissimis auctoribus placere video, non suis viribus cuncta assequi mentem nostram. Itaque cum quae in nobis sunt cognoscere volumus, nativo lumine, ut diximus, se ipsum contemplatur, cognoscit enim se esse, et ita esse, ut facultatem disputandi habeat, habeat sentiendi, habeat sciendi; animadvertit si quid iure, si quid iniuria agat: quod si quae in se sunt sua facultate discernit, multo minori negocio quae infra se sunt, idest quae in sensum cadunt, animadvertit. Si vero erigatur, et quae supra se sunt, idest divina, intueri contendat, potest quidem sua luce aliquid assequi. Verum, si contingat, ut eius suprema pars, quam Augustinus, Platonem secutus, intelligentiam appellat, lumine primae veritatis illustretur, poterit supra humanas vires quae reliquis ignota sint, de Deo cognoscere; eritque sibi in huiuscemodi cognitione Deus intellectus agens.

[3] *Psalm.* IV 7.

Puto igitur iam vos tenere vim hanc mentis, quam totiens nomino, non aliquid externum esse aut aliunde accersitum, sed, ut paulo ante dicebam, a prima aeternaque luce animis nostris impressum. Verum si tu forte deinceps quid ipsa sit me roges, putabo non aberrare si habitum atque absolutionem quamdam veluti lumen eam appellavero. Ut enim colores, qui in tenebris constituti mera facultate hactenus fuerant, interventu tandem luminis actu quoque existunt, ita et vis illa, quae patitur, quaeque per se non nisi potentia modo intelligebat, nunc, lumine agentis mentis infusa, actu quoque intelligit. Nec tamen hoc dum adhuc corporis carcere inclusi continemur, solius agentis mentis opera assequitur, nisi simulacra, quae phantasmata appellant, a sensu aliquo profecta illi sese pro materia obiiciant. Est enim, ne fallaris, est inquam eius mentis quae agit, efficere ut ea, quae patitur, intelligat.

Quem igitur usum, inquies, ad huiuscemodi cognitionem nobis phantasmata afferent? Nempe eum, quem Phidiae aut in Iove Olympico incidendo ebur, aut in Minerva Atheniensibus fingenda aes praestabat: ut enim egregius artifex, nisi materiam idoneam nactus fuisset, nunquam praestantia sui ingenii eorum deorum formas, quas mente conceperat, exprimere potuisset, ita et mens illa agens, nisi praesto assint internorum sensuum vires, quae simulacra sua veluti materiam obiiciant, frustra laboret necesse est.

Huiuscemodi igitur operam sensuum internorum simulacra menti nostrae navare doctissimi existimaverunt. Verum, cum tre sint, qui hoc posse videantur, video et de illis inter Peripateticos quoque controversiam fuisse non mediocrem. Sunt enim qui ab ea vi, qua imaginamur; sunt itidem, qui ab ea, qua meminimus; sunt postremo qui ab ea, qua cogiatmus, venientia simulacra negocium facessere velint. Ego

autem, cum multa in tam properanti et paene tumultuaria disputatione praetermittere cogar, id de plurimis referam, quod plerisque, quibus Iandunus[1] auctor est, non iniuria placuisse animadverto. Putant enim duplici specie mentem ipsam ut intelligat idoneam reddi; primam autem esse existimant formam quamdam intelligibilem, quae in mente producatur a simulacris, quae aut in memoria, aut in eo sensu, qui imaginandi vim habet, iam prius recondita sunt. Qua quidem forma etsi comparetur ad intelligendum mens non tamen statim ac sine ullo intervallo intelligit, cum huiuscemodi praeparatio nondum actui mentem penitus coniungat. Itaque subsequitur altera quaedam species, quae non quale, sed quid iure dici possit, at vehementer spiritalis. Hanc autem in mente formari putant a cogitatione eius rei, cuius simulacrum in imaginandi aut recordandi vi conditum iam servetur. Qua quidem specie cum suffulta fuerit, mens possibilis statim in actum intelligendi prosiliet. Horum igitur hominum sententiam si sequamur, dicemus omnes illos tres sensus, quamvis non eadem ratione, menti, ut illa actu intelligat, sua simulacra subministrare. Dixeram me de plurimis philosophorum sententiis unam relaturum: addam tamen et alteram. Nam si recte memini, sunt qui aliter omnino sentiant, quippe qui existiment solam cogitandi actionem, nullo interposito intervallo, possibilem mentem movere, non tamen veluti sit effectrix rei, sed quae suum simulacrum veluti instrumentum, quo res commode perficiatur, praesto offerat. Quod si quis simulacrum illud, quoniam a sensu proficiscatur ac propterea materiosum sit, nihil quod materiae expers sit producere posse, illis obiiciat, fatentur non posse quidem in sua ac propria vi; in aliena vero atque in mente, quae ab omni materia procul absit, posse omnino volunt; atque eo praesertim, quoniam quicquid agit id omne

[1] Ms: *Iandenus*.

vi luminis a mente agente acceptum agat. Sed de simulacris hactenus.

Redeo itaque ad agentem mentem, eiusque munus omnium doctissimorum virorum consensu id esse dicam, ut intelligentiae lumen super eas formas diffundat, quae, quoniam in sensu aliquo consistunt, sensibiles iure dicantur, eas denique illustrando ab omnibus circumstantiis materialibus abducat, atque abductas eadem ratione intellectui possibili copulet, qua colores lucis opera a corpore abstracti pupillae copulantur. Hic igitur intellectus in existimationis cellula dialecticam Chrysippi inveniens, remota Chrysippi persona, dialecticam simplicem nulla inclusam persona, nullo aut tempore aut loco circumscriptam, sed ab omnibus huiuscemodi rebus nudatam, ex singulari universalem, intellectui possibili ostendit. Ipse autem, qui non nisi potentiae hactenus esset, nunc demum agentis mentis lumine informatus, in actum progreditur. Est autem eius prima actio circa simplices intentiones. Cognoscit enim quid totum sit, cognoscit iterum quid pars, atque utrumque secretum. Secunda vero actione disiuncta haec coniungit, ex quo oritur scientia[e] principium. Cum enim prius vidisset quid totum, quid pars esset, nunc etiam videt, omne totum maius esse sua parte. Atque ad hanc secundam actionem statim tertia subsequitur, qua ratiocinando concludimus: si omne totum maius est sua parte, et plebs pars est ab eo toto, quae dicitur civitas, iure censendum esse civitatem quippiam maius esse quam sit plebs. Atque is quidem ordo in omnibus est, quae in sensum cadunt, et quorum formae sua omni materia sunt exuendae. Eorum vero quae incorporea sunt, atque in animo veluti subiecto resident, ut est scientia, disciplina, virtus, nulla est abstractio, quippe quibus non assit materia, a qua abducantur. Formae enim rerum istarum non abstrahuntur a phan-

tasmatibus sensibilium, quandoquidem universalium huiuscemodi principia sensibilia non sunt, sed sunt ipsae res. Quapropter sat erit cum Deum, cum animum humanum cognoscere voluero, ut mens illa, quae ad omnia facultatem habet mentis agentis luce irradietur, atque, ita illustrata, ad huiuscemodi formas speculandas convertatur.

Vides igitur, ut ad agentem iam intellectum redeam, ipsum secum a sua origine lucem abduxisse primi motoris munere sibi concessam, qua principia sua sponte cognoscat. Unde veritatis iudicia secundum scientiarum principia sunt naturae cuiuslibet addiscentis impressa. Mirum autem fortasse nonnullis videri possit, quod cum animus humanus unus sit, simplex, incompositus, indivibilis, in tot tamen partes a philosophis dividatur. Sed, ut memini me a principio dixisse, non fit haec divisio suae essentiae, sed virium. Animi enim simplex atque una essentia est, nec magis minusve in essentia ratio est quam in animo. Sed illa una eademque essentia, ut multiplices sunt eius potentiae, ita varia sortitur nomina: valet enim ad rationem, valet ad concupiscentiam, valet itidem ad iram se excitare. Has enim animae potentias appellant philosophi, quas antea quam corpori adiungeretur, animus habebat. Naturales enim illi sunt; imo nihil aliud sunt quam ipsa tota. Anima enim in his tribus, veluti quadam trinitate, consistit; verum tota haec trinitas illius unitas iure dicetur. Habet praeterea virtutes ipsa anima, quae quidem anima non sunt, at accidunt sibi. Non enim est anima sua prudentia, nec sua iustitia, non fortitudo, non temperantia. Ergo, ut dixi, non cadit in partes essentia animae, sed vires ipsae dividuntur.

Est, igitur, ut ad rem redeam, ipsius mentis primum ac maximum munus, ut ipsa per se intelligat. Cum vero ad ea, quae in sensus cadunt, reflectitur, tunc demum sensibus ad

cognitionem rerum tanquam adminiculis utitur. Hinc iam res simplex multiplici ratione consideratur. Habet enim in se quo inveniat, quo iudicet, quo meninerit, quo demum interpretetur. Sed inventio et iudicium eo paene idem videntur, quod utrumque via, ut ita loquar, est qua ad intellectum itur; differunt tamen quia inventio est inquisitio veritatis per se; iudicium autem est discussio quaedam et animadversio eius veri, quod aliunde acceperis. Haec ergo experitur; illud addiscit; et in hanc nullo praemonstrante, in illud externo assumpto iudice devenimus. Ad etiam quod invenimus componendo, iudicamus dissolvendo; et inveniens a causa ad effectum progredior; iudicans ab effectu ad causam revertor. Quod autem aliud meminisse sit, aliud interpretari facile cognoscemus. Memoria enim retinemus, quae iam cognovimus: interpretandi vero vis nos in cognitionem ducit.

Sunt praeterea inventionis partes quinque: ingenium, experientia, apprehensio, conceptio et ratiocinatio. Ingenium autem diffiniunt extensionem intellectus ad incognitorum cognitionem. Experientia vero ipsa quid aliud erit quam certitudo rerum nobis a sensibus proveniens? Apprehensio est acceptio simplex intellectus, qua intelligo hunc hominem esse esse, illum risum. Conceptio autem hoc apprehensionem superat, nam quae illa disiuncta intelligebant, haec coniuncta intelligit; hac igitur vi assequor non modo hominem et risum disiunctum, sed intelligo etiam hominem esse risibilem. Accedit postremo ratiocinatio, idest rationis per argumentationes inquisitio, ut quoniam animal sensibile est, et homo animal, iam assequar hominem sensibus instructum esse. Neque miretur quispiam tot esse investigandi a philosophis partes positas; nam cum sua vi erigitur atque protenditur ad aliquid cognoscendum, ingenio utitur; sin autem est ipsa via, quae

dam, qua in cognitionem veniamus, fiatque per sensum, exoritur experientia; sin vero non per sensum, sed per rationem rem tentamus, erit in [1] singulis atque disiunctis apprehensio, in complexis atque coniunctis conceptio, in argumentationibus ratiocinatio.

Atque de inventione hactenus. Iudicandi autem vis si sensum respiciat, valet discernere; coniuncta autem imaginationi, dubitat; sin postremo ad existimationem se convertat, exoritur opinio. Dubitamus autem cum ita utrique parti adhaeremus, ut tamen ne in utraque falsum sit, reformidemus. In opinione vero, etsi alteram partem praeferamus, ita tamen titubamus, ut non careamus penitus suspictione ne altera quoque vera esse possit. Quod si suspictio illa aut omnino amoveatur aut tenuissima resideat, fides potius quam opinio nuncupabitur. Scientia demum non fit nisi et absolutissima intellectus actione. Quapropter hac via ad verum proficiscuntur animi nostri, ut primo in iudicium descendant: hoc autem si invalidum erit, parturiet dubitationem; sin vero invaluerit et proficiet, ita tamen ut non penitus careat dubitatione, exorietur opinio; si penitus careat, extabit fides; sed si suo progressu ad intellectum usque ipsius veri penetrabit, tum demum illucescet scientia. Diffinitur itaque recte dubitatio fluctuatio mentis inter verum atque falsum. Opinio autem erit credulitas veri cum aliqua suspictione; fides, sine suspictione; scientia postremo est creata comprehensio veritatis.

Dixi, ut puto, quae ad iudicandi vim pertinere videbantur. Memoria autem triplex nobis officium praestat: retinet enim tanquam tutissimus thesaurus, quas apud illam formas deposueris; nec solum servat, sed cum volueris, etiam reddit.

[1] Ms. *enim*.

Quod si nonnullae ex iis, quas apud eam deposuimus formae, vel exciderint vel obscuratae fuerint, laborat vis cogitandi, ut suo loco diximus, diligenter donec illas reperiat atque in lucem proferat; quae vis reminiscentia proprio nomine appellatur. Recordamur autem sensibilium, intelligibilium et divinae similitudine inditae a Creatore. Interpretandi vero duplicem vim esse volunt, excogitationem atque significationem; et excogitationem diffiniunt configurationem quamdam vel informationem cogitationis ut extra promatur; significationem autem, cognitionis iam formatae aut nutu aut verbo demonstrationem. Quo in loco videmus iccirco homini datam esse orationem, quia conceptio multarum maximarumque rerum, quae nullius animantis sensus, unius hominis mente percipitur, neque nutu, neque confusa voce promi potuisset. Data est igitur, ut dixi, nobis oratio, quae est interni conceptus demonstratio. Volunt autem qui rem exactius prosequuntur, quae vox mentis interpres sit, eam solam locutionem esse. Quapropter nec corvus ille, quem ex Actiaca pugna rediens Augustus ideo viginti millia nummum emit, quoniam inter salutantes: Ave, Caesar victor imperator, — protulit, neque etiam somnians homo loqui recte dicetur. Nam, etsi vocem uterque aliquid significantem promant, tamen, quia nihil intendunt, non videntur loqui.

Haec autem omnia in ea vi mentis versantur quam, quoniam veritatis speculatrix est, apprehensivam nominant. Sed est ibidem et alia in mente vis, quae nos ad bonum appetendum moveat: quapropter cum natura ab bonum quod sit moveamur, volunt Peripatetici non unum simplexve, sed potius triplex esse bonum. Ergo qua ad bonum supremum movemur, ea synderesis graeco verbo appellatur, vis scilicet nobis ingenita, qua animus et ad honesta erigitur, et a turpibus refugit. Qua vero ad infimum, quo-

niam illud non rationis lance, sed sensus trutina bonum esse decernimus, dicatur iure sensualitas. Est tamen inter illud summum et hoc infirmum medium quoddam, quod naturae bonum dicitur. Est itaque primum rationale, honestum scilicet et per se ipsum simplex bonum, quod quidem sua vi nos ad se rapiat et sua dignitate alliciat. Est infirmum illud in iis rebus, quae iocunde sensus moveant et corporeas voluplates procreent, penitus demersum. Ad medium autem ea, quae naturalis voluntas est, nos allicit, ut ea, quae nobis a natura commendata sunt, expetamus cupiamusque: esse, vivere, sentire, intelligere, et si qua alia his similia sint. Ex quibus omnibus satis perspicue apparet, affixum esse animae rationali appetitum honesti, voluptutem corporis, boni naturalis. Qui quidem motus ita se habent, ut primus ad incommutabile bonum, alter ad commutabile, tertius vero ad utrumque feratur. Atque, ut in veri deprehensione trinitas quaedam apparebat nobis per summae veritatis similitudinem indita, sic in bonorum appetitione eadem apparet trinitas, ex divini boni similitudine, animis nostris impressa. Sunt enim ita a Deo creati hominum animi, ut utriusque rei, veritatis bonitatisque, imaginem secum trahant.

Motus igitur primus ad indubitatum bonum triplici vi insignitur. Nam est et ea, qua Dei bonitatem in animo retinemus; est altera, qua illud retentum speculamur; est postremo tertia, qua per speculationem cognitum appetamus. Et primam quidam mentem, secundam amorem, postremam notitiam nuncupant. Atque, ut videas quam exacta a summo illo rerum omnium Opifice omnia in nobis absoluta sint, quemadmodum ex imagine primae veritas erant in nobis a natura scientiarum principia, de quibus suo loco diximus, eodem pacto et hinc instructi sumus primis ad bonitatem principiis, ut quod tibi nolis aliis ne feceris, et in officiosum officio utendum; et quaecumque alia his similia sunt.

Nec praetermittam hoc in loco motum illum sensibilem ad inconstans momentaneumque bonum, rationis monitis persuasum, quandoque sese eius imperio subiicere, illique obtemperare. In medio autem motu, qui rationalis dicitur, et se utrique, idest incommutabili commutabilique, communem praebet, liberum omnium actionum arbitrium est. Quam rem et Academici et Peripatetici fatentur. Is autem qui Hebraeorum sapientissimus est habitus, de homine scribens: « Reliquit », ait, « eum in manu consilii sui, et ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi[1] ». Manum igitur consilii dixit arbitrii libertatem; vita autem et bonum nostrorum animorum extat ex conversione ad ipsum incommutabile bonum, qui Deus est. Nam mors malumque tunc exoritur, cum a divinis aeternisque in mortalia ac momentanea deflectimus.

Videbar hactenus quae de mente dicuntur, satis expresse in tanta brevitate temporis perstrinxisse. Sed quoniam non rerum solum, verum multo magis hominum, quos docendos suscepimus, ratio est habenda (cupimus enim haec indoctorum quoque cognitioni, quoad eius fieri potest, subiicere) tentabo nonnulla ex iis, quae dicta sunt, alia ratione, si quo forte modo fieri possit, ut quae suapte natura obscuriora sunt ea nostro labore atque industria dilucidiora reddantur. Diximus, si recte memini, mentem illam, quae recipit nativa quadam potentia et sua naturali dignitate universorum capacem esse, et rerum omnium simulacris insigniri. Verum res ipsae aut divinae sunt, ut Deus mentesque; aut naturales, veluti corpora et quae corporum propria sunt, aut postremo humanae. Rursus autem, humanarum aliae habitus actionesque nostras, aliae opera continent. Eam igitur vim, qua vel divina vel na-

[1] *Eccli.* XV 14.

turalia contemplamur, speculativam nobiliores philosophi nominant; qua autem actiones habitusque humanos activam, qua postremo opera consideramus effectivam dicient. Erit igitur mens nostra triplex: speculativa, activa, effectiva. A speculativa tres virtutes nanciscimur; si enim principia ipsa animadvertimus, ea elucet, quam vel intellectum vel intelligentiam nominant; si vero quae a principiis manant, conclusiones investigamus, ea exoritur, quae vero vocabulo scientia appellatur, quae per demonstrationem fit, cum a principiis in conclusiones et a causa in effectum ratiocinando deducimur; quod si et principia simul et quae a principiis sunt, connectamus, efficitur sapientia. In mente vero activa, quae curam capit rerum agendarum, prudentia eminet. In opere postremo efficiundo ars versatur. Haec igitur omnia, etsi ita distincta sint, ut dixi saepissime, tamen non oratores tantum ac reliqui scriptores, sed ipsi quoque philosophi pro arbitrio confundunt. Habes, ni fallor, totam formam earum virtutum, quae a mente sunt, fortasse non ita expressam, ut res postulabat; sed tamen, ut temporum angustiae patiebantur, satis scite adumbratam et circumscriptam. Itaque, cum multa investiganda adhuc relinquantur, cetera deinceps, nisi sit quod hic desideretis, prosequamur.

Landinus. Desideramus quidem. Non enim ea adhuc doctrina sumus, ut huiuscemodi adumbrata, ut dicebas, forma satis nobis facere possit, nisi illam penitus exprimas et suis, ut ita loquar, coloribus distinguas. Quapropter dabit, dabit, ut puto, veniam impudentiae nostrae nobilitas ac magnitudo rei, si dum ea, quae involuta ostenderas, suo ordine explicas, facilitate tua diutius quam par est abutemur.

Carolus. Gerendus est mos adolescentibus, o Paule. Itaque retexamus rem a principio, et quoniam intelligentiam

circa principia versari diximus, de ea primo dicamus. Principiorum igitur horum, quae demonstrationum sunt, et e quibus scientia oritur, alias dignitates appellabimus (nam sic quae a Graecis ἀξιώματα dicuntur, Ciceronem nominasse video); alias autem positiones. Verum dignitas nullo pacto demonstratur: ipsa enim ex se patet. Quapropter Theophrastus eam opinionem appellabat, cui omnes assentiuntur; ut si ita enuntiemus: quacumque de re vere dicitur, eam aut esse aut non esse, ut aut fluit per urbem Florentinam Arnus aut non fluit per urbem Florentinam Arnus. Huiuscemodi ergo enuntiatio ita ex sese est manifesta, ut nulla approbatione indigeat. Eam enim secum cognitam affert is, qui aliquam sit scientiam percepturus. Hinc itaque est ut diffiniant eas esse communes quosdam animi conceptus; suapte enim natura illas omnes percipiunt, ut paene nesciant ipsi unde acquisierint. Sciscitare de puero sitne singulis suis partibus maius totum; annuet statim sine ulla dubitatione. Interroga rursus qui hoc sciat; haerebit, neque auctorem proferre poterit. Atque de dignitate hactenus. Positionem vero habere eum qui discit, non ita necesse est, sed huius rei rationem dialectici exactissime tradunt. Acquiritur autem habitus principiorum cum prius notiones verborum, quos terminos Aristoteles appellat, tenuerimus. Nunquam enim totum sua parte maius esse intelliges, nisi prius quid totum, quid rursus pars sit exploratum habeas. Mentis enim cognitionem cognitio sensus antecedit. Quapropter non errabimus si universam hanc principiorum cognitionem a sensu usuque oriri dicemus. Ex his omnibus collige, intelligentiam esse habitum, quo principia percipiamus, quorum quidem cognitio ex sola verborum cognitione sive ipsa ex ratiocinatione quadam innata sit, sive sine ratiocinatione proveniat. Atque de intellectu hactenus. Sequitur scientia, quam paulo ante

circa ea quae a principiis fluunt munus suum obire diximus. Ut cum hoc principium tenuerimus, nullum animal diversis in regionibus simul esse posse, facile hanc scientiam consequemur, si Romae sit summus pontifex, non esse Florentiae summum pontificem. Hanc igitur circa necessaria versari sic probant. Id, quod aliter se habere non potest, necessarium esse nemo dubitat; at id, quod scitur, aliter se habere non potest; neque enim quemquam scire aliquid arbitramur, nisi causam qua id ita sit, quaque aliter esse non possit plane teneat. Quod si convincas, convincas quoque esse perpetuum, quandoquidem omne quod proprie necessarium dicitur, omnino perpetuum est. Verum quemadmodum ex eo, quod necessaria est scientia, arguitur et perpetua, eadem ratione si perpetua sit continuo convincitur, neque generari posse, neque corrumpi.

Landinus. Perplacent quae de scientia dixisti; sed vide, quaeso, ne haec eadem in opinionem etiam cadant. Dixisti scientiam de iis esse, quae aliter se habere non possunt; quod vel primis, ut aiunt, labris philosophiam gustantibus facile apparebit; quod cum dederimus, demus necesse est eadem et perpetua esse et incorruptibilia. Nam quod est et aliter se habere non potest, perpetuum erit; quod autem perpetuum, idem et incorruptibile. Sed nonne et opinio eamdem sibi materiam subiiciet? Scit optimus mathematicus quot partibus sol maior sit quam terra; at idem omnis doctrinae ignarus opinabitur.

Carolus. Non eo inficias opinionis nonnunquam easdem res esse, quae sint scientiae. At tamen latior illi campus est, cum non solum quae necessaria sunt, sed multo etiam magis quae nulla necessitate contingunt, saepe opinemur. Sed demus tamen ut eadem utrique materia sit, non tamen eas inter se non differre obtinebis. Si quidem neque utrique una

origo est, neque ex uno fonte nascuntur: opinio enim ex coniecturis, quae fallere omnino possunt, quoniam ex maiore sui parte a sensibus sunt, in nobis excitatur: ut si sodales, amicos quoque esse iccirco opineris, quoniam assidua inter eos familiaritas intercedat. Id enim etsi amicitiae signum sit, quod una cenitent et assidue simul sint, tamen huiuscemodi est, ut fallere possit. Vides ergo unde oriatur opinio; scientiae vero non dubia quaedam coniectura, sed praecedens et indubitata cognitio parit. Ex iis enim principiis, quae nullo docente mens humana nativa quadam facultate concipit, quaecumque colligimus, scientiam vocamus.

Nam si omnis doctrina, quae menti acquiritur ex ea, quae antecedit cognitione gignitur, scientia autem ex doctrina provenit, erit utique et ipsa ex eadem illa cognitione. Est autem doctrina non scientia, sed via et progressus quidam, quo ad scientiam pervenitur. Itaque recte illam Graeci a via μέθοδον nuncupant, quae quidem essentia sua nullo pacto a disciplina differt: utraque enim via est, ut modo dixi, qua a principiis ad conclusiones itur, differunt tamen ratione. Nam si docentem respicias, d o c t r i n a; si vero discentem, d i s c i p l i n a recte nuncupabitur. Veluti unam eademque viam dicimus, quae inter nostram urbem Pisasque interiacet: est tamen alia ratio si Florentia Pisas, alia rursus si Pisis Florentiam tendas. Acquirimus igitur scientiam intercedente doctrina: quo in loco videmur omnino praeceptore indigere. Non tamen negant posse nos nonnunquam nostra investigatione scientiam aliquam consequi. Quod cum fit, vis ea mentis, quam agentem appellamus, praeceptricem se illi, quam possibilem nuncupant, sine ulla dubitatione affert, sibique veluti in tenebris erranti lumen praeferens, quae hactenus occulta latebant, patefacit atque indicat. Quapropter sive hac, sive illa ratione proveniat, scientia ex aliqua profecto cognitione antecedenti proveniet.

Omnis autem scientia, quae ex ea, quae processerit cognitione, fit aut sylogismo aut inductione perficitur: non autem inductione, ergo sylogismo. Sed nihil est, quod orationis nostrae cursus interrumpas; video enim quid cupias. Itaque cum haec fortasse adolescentibus iis minus trita sint, mutuemur a dialecticis, quorum haec provincia est, sed ea dumtaxat, quibus locus vobis aperiatur. Illi igitur quicquid demonstrandum persuadendumve est, id sola argumentatione demonstrari et persuaderi volunt. Argumentationes autem quatuor ponunt: sylogismum, inductionem, enthymema et exemplum. Sylogismum autem diffininiunt orationem esse, in qua, positis nonnullis, necesse sit per ea, quae posita sunt, aliquid aliud evenire. Inductionem vero progressionem a singulis in quoddam universum, ut si aqua pluvia, si fluvialis, si marina, si palustris, si denique et quae puteis et quae fontibus continetur, madefacit, omnem aquam madefacere concludas. Enthýmema ab una propositione in conclusionem perducit: ut mulier foeta est, cum viro igitur concubuit. Exemplum postremo a re in aliam rem, quae similis sit perducit, ut Venus apud Iovem ostendit [1] quoniam Antenori uni ex Troianorum principibus in Italia consistere concedatur, idem esse et Aeneae concedendum, quoniam eadem sit utriusque ratio. Sunt ergo, ut diximus, quatuor argumentationes: facile tamen et ad sylogismum enthymema, et ad inductionem exemplum reducemus, ut iam non quatuor, sed duorum vis advertenda videatur.

Quapropter cum inductio ex singulorum cognitione universum cognoscat, sylogismi autem ratio ab ipsis principiis, a quibus omnis quoque sciantia fluit, originem trahat, erit per sylogismum, non autem per inductionem, ipsa scientia;

[1] Verg. *Aen.* I 242.

diffiniemusque ipsam habitum esse manifesto rem demonstrantem, quo quidem conclusiones necessarias per causas suas veras, et ipsis conclusionibus priores percipiamus.

Habetis quid intelligentia sit, quid etiam scientia. Sequitur sapientia, quae cum utramque harum, quas diximus, complectatur, cumque et ad scientiam ipsorum principiorum et ad intelligentiam conclusionum cognitionem addat, neque quod alterius est in altera desideret, iure omnium virtutum princeps appellabitur. Qua re admonitus non modo Aristoteles, tantus vir, sed, quod maximi etiam facio, divinus ille Plato, hac duce ad id, quod exstremum sit omnium bonorum, nos pervenire demonstrant. Est enim vis earum omium, quae in mente sint, excellentissima et omnino divina, quae nullis terminis circumscripta, nullis regionibus inclusa, late passimque vagatur. Videt enim principia omnia omnium rerum, videt quae a principiis fluunt, et intelligentiae simul atque scientiae munere fungitur, non tamen ut altera illarum sit, sed tertia quaedam res ex illis confecta, quae, cum neutra illarum existat, utrisque tamen in se suscipiat; atque cum in quavis scientia communia alia, alia propria sint, a prioribus propria, a posterioribus communia probat. Dicunt autem propria veluti, lineam esse huiuscemodi, rectum esse tale; communia ut si ab aequalibus aequalia demas, ea quae restant esse aequalia. Verum principia communia cognitis terminis extemplo patent, quamvis nulla ratio afferatur; at si qua afferri potest, eam solus sapiens afferet. Quae autem propria principia sunt ea, etsi recte a prioribus probentur, non tamen ab eius facultatis artifice huiuscemodi probatio exigitur, sed a solo sapiente. Unus enim quisque in ea facultate, quam profitetur, principia, veluti comperta omnino sint, pro veris tenet; sapiens vero recte probabit. Vides ergo quam late patet sapientia. Versatur enim circa id quod est,

qua ratione ipsum nullis finibus includitur. Quapropter et ipsa, ut dixi, nullis est terminis circumscripta, sed potius ceterae ab ea facultates circumscribuntur. Est enim quod est, ut nemo ambigit, multiplex omnino ac varium. Circa igitur hoc totum adest, veluti omnium imperatrix sapientia, eiusque diversas partes diversis facultatibus cognoscendas tribuit: et qua ratione numerus est, id arithemetico, qua magnitudo, geometrae delegat, item aliud alii; iubetque unumquemque quod sibi demandatum negocium sit, id solum agere; in reliquis vero cedere aliis. Ac veluti imperator quamvis totius exercitus sibi curam suscipiat, tamen multa legatis, multa tribunis militum, nonnulla etiam centurionibus ac decurioribus committit, ut sibi tamen totius rei summam in omnibus partibus reservet, sic sapientia, cum unicuique artifici diffinita quaedam, ac circumscripta demandet, ut aliud civi, aliud mathematico, aliud physico, aliud methaphysico attribuat, ipsa per cuncta discurrens, quae illi singuli singula, et ea quidem praefinita noverunt, haec cuncta simul praesentia intuetur, ut quicquid ceterae acquirant facultates, id iure huic totum debeant. Per eam enim sunt, quod sunt.

Quapropter recte Peripatetici caput illlam habere dicunt, quoniam omnium rerum principia, quae ceterae artes, tanquam de iis iam constet, minime investigent, ea sapientia inquirit, ac probat, et sua amplitudine communia in se concipit. Quod ut planius intelligas, sumamus huiuscemodi dignitatem: si ab aequalibus aequalia demas, quae restant aequalia erunt. Hanc ita sapiens complectitur, ut sine ullo discrimine ad res cunctas referat. Eamdem si arithmetico tradas, ad solum numerum; si geometrae, ad solam magnitudinem referet; quin ipsum principium ita ex se manifestum esse putabit, ut nullam rationem cur ita sit afferre laboret. Sapiens vero sine ullo discrimine ipsum complectens ad res cunctas pari-

ter referet; atque, si forte rogetur causam aliquam cur ea dignitas sit, proferet. Denique adeo se in excelsum erigit, ut ipsas essentias, quae ab omni materia seductae sint, ipsum denique Deum attingat. Quam ob rem recte diffinierunt sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam.

Hae sunt, ut puto, quae in speculandi mente virtutes deprehenduntur. Sequitur reliqua pars mentis, quae actionis habitus continet, in qua prudentiam totius humanae vitae ducem vigere nemo dubitat. Hanc igitur prosequamur. Atque, ut Aristoteli in libro De moribus placet, quatuor illi virtutes attribuamus; bonam consultationem, solertiam, sagacitatem, sententiam.[1] Cum enim duo sint, quibus rectae actiones commendentur, alterum quod ad bonorum malorumque fines cognoscendos pertineat, alterum quo ea munera ac officia vitae, quae ad fines ferunt, obeamus; quis non videat esse prudentiae munus, si modo illam vitae degendae magistram volumus, ut et quae circa fines versantur et quae ad fines ferunt diligentius animadvertat? Quod si ita est, nemo negabit illam consultatione, iudicio, electione egere.

Est autem consilium eorum, quae ad finem ferunt, inquisitio; verum et huius inquisitionis rursus tria officia extant. A principio enim inquirit num quae sint, quae ad finem deducant viae; deinde si sint, quot illae sint; postremo si una pluresve sint, quonam modo illis rectissime utamur. Vides igitur hoc totum in consultatione positum. Deinceps autem, exploratis iam rationibus omnibus, disceptatio exoritur, si duae viae sint, utra potius, aut si plures, quanam potissimum utendum sit: haec iudicatio praestat. Verum illa iam peracta tum demum eligendi ratio subit. Quapropter

[1] Arist. *Eth. Nic.* VI, 8-11.

ita electionem diffiniumt, ut illam earum rerum, quae ad finem ferunt consultam appetitionem esse dicant.

Habe, ni fallor, omnia, quibus prudentia perficiatur; sed quia huiuscemodi omnia bona esse possunt atque mala, oportuit habitus quosdam esse qui universas nostras actiones ad id, quod rectum honestumque sit, commode perducant; consilium igitur perficit bona consultatio et solertia. Eum autem bene consulere nemo ambigat, qui honestis studiosisque mediis ad finem bonorum recte perducit. Solertiam vero diffiniunt eorumdem mediorum, ipsa enim officia sunt, prontam celeremque adinventionem. His ego virtutibus consilium suffultum esse se oportet; sed neque iudicio deest, quo corroborari vehementer possit. Absolvitur enim sagacitate et sententia; sed sagacitas est rectum promptumque iudicium; sententia autem iudicium boni et aequi. Si quis vero quo haec duo inter se differant diligentius inquisierit, deprehendet sagacitatem in iis, quae a legibus instituta sunt, summopere versari, et celeritatem acumenque diiudicando exigere. At sententiam qua et sapimus et volumus in iis, quae aequitatem spectant, non minus clementer quam prudenter decernere.

Sed de prudentia fortasse nimis multa. Itaque redeo ad artem, quam in effectiva mente collocatam diximus. Hanc igitur diffiniunt rectam rationem rerum efficiendarum. Sed quando de virtutibus, quibus intellectus ipse perficitur, et quae circa veri inventionem consistunt dictum est, dicamus et de iis, quae ad rectum honestumque dirigunt, et vitam moresque emendant. Harum autem omnium veluti cardines sunt i u s t i t i a, f o r t i t u d o et t e m p e r a n t i a. Estque earum munus maxime ut appetitum coërceant atque sub rationis imperio contineant, ne in eas perturbationes, quas in hesterna disputatione enumeravimus, cadat animus. Ex iis

enim tanquam e procellosis ventis, ita pars ipsa irrationalis extuat, ut in varias gravissimasque tempestates exsurgat. Verum si ratio et veluti salutaris Neptunnus, tunc placidum modis caput efferat, cum emissam hiemem et stagna imis vadis refusa animadvertit, continuo et dicto citius tumefactum aequor placat.[1] Inscitiae enim et falsae opinionis nubes fugat et solem, idest veritatis lucem, reducit. Ratio enim, ratio inquam, ea est, quae dux ac regina vitae nostrae cum ex sublimi solio animum, qui sponte sua tranquillus est, varia perturbationum procella intumescere et in eam tempestatem, quam poëtae describunt, insurgere videt, praesto adest; et se ipsam excitam virtutes, quas insurgentibus fluctibus opponat, optime parit. Comitatur eam in primis prudentia, qua vis quaedam animi in nobis excitatur ut ad cognitionem rerum ingenti ardore inflammemur. Et cum sola hac re excellere pulcherrimum per ipsam prudentiam iudicemus nihil est, quod aeque exhorrendum censeamus, quam ita perturbationibus occaecari, ut vel inscitia labamur et erremus, vel inertia nesciamus, vel aliorum fraudibus incauti decipiamur. Qua quidem virtute edocti hoc inter hominem et beluam interesse animadvertimus, quod illae solo sensu iudice non nisi praesentibus rebus moventia; at nos hac mentis acie et rerum agendarum causas, et quae a causis progrediantur optime prospicimus et rerum praeteritarum usu et experientia doctiores effecti praesentia quae sunt recte intelligimus, et ex his utrisque quae posthac ventura sunt coniectantes perpetuo quodam tenore universae vitae cursum sine errore instituimus. In qua cum nihil tamen adversum quieti videamus, quam si vel aegritudine et moerore urgentiam malorum contabescamus, vel imminenti metu vitam

[1] **Verg. *Aen.* I 125 ss.**

solicitamque anxiam ducamus, aut gestienti laetitia nimis leviter exultemus et blandissimis voluptatum illecebris irretiamur, aut futurarum libidine nimia inflammemur contra primas illas perturbationes, fortitudinem; adversus vero has temperantiam opponimus.

Nam ut opinione alicuius vel praesentis vel impendentis mali contractum demissumque animum fortitudo erigit, atque ad omnia asperrima, ut decorum servet toleranda impellit, sic contra nimia vel laetitia vel libidine exultantem, atque ultra terminos lascivientem, temperantia revocat, et veluti receptui canens intra modestiae fines continet. Itaque fortitudinem dicunt consideratam periculorum susceptionem et laborum perpessionem; temperantiam vero rationis in libidinem atque in alios non rectos animi impetus animi firmam et moderatam dominationem. Eadem autem ratio erit ipsius iustitiae: nam animadvertit eadem, quae cuncta prospicit ratio, vi quadam naturae hominem homini conciliatum esse, et ad coetum vitaeque societatem natum. In qua quidem animadversione etiam illud intelligit: nisi optimis iustitiae fundamentis haereat, uuiversa haec societas labatur atque corruat necesse est. Quam ob rem oportuit eam aequabilitatem inter humanum genus servari, ut neque habendi libidine, neque dominandi cupiditate, non odio, non amore impulsi aut unde non oporteat sumerent, aut quantum dictet ratio non impenderent; sed quamvis aut viribus corporis, aut opibus, aut dignitate plus pollerent, se tamen aliis aequari paterentur. Hanc itaque iustitiam nominant, quae est habitus animi, communi utilitate censervata, suam cuique tribuens dignitatem.

Sunt autem qui negent in quemquam nisi in sapientem cadere virtutes. Sapientem autem eum diffiniunt, qui, caducis mortalibusque omnibus contemptis, sola divina sapiat, et ad

eorum exemplar, quoad imbecillitatis humanae facultas patiatur, vitam instituat. Et est profecto in iis solis perfecta absolutaque virtus; verum si illis assentiamur, raro, ne dicam nunquam, in homine aut repertae sunt aut reperientur virtutes. Itaque clementius agamus cum genere humano; atque eos quoque, qui, si non recta, saltem media officia tueri possunt, veluti studiosos et virtutibus praeditos, amplectamur; qua quidem in sententia et divinum illum Platonem fuisse crediderim. Is enim eas omnes, quas paulo ante enumeravi virtutes, ita diversorum generum posuit, ut alia quadam ratione ab iis coli ostenderet, qui coetus ac civitatem adamarent; alia ab iis, qui omnem mortalitatem dediscere cupientes et humanarum rerum odio moti ad sola divina speculanda erigerentur; alia postremo ab iis, qui omni iam contagione tersi in solis divinis versarentur. Primas igitur politicas, idest civiles dixit. Nam, cum homo neque solivagus neque a reliquorum hominum consortio alienus sit, sed ad coetus conciliaque celebranda natus, id in primis ad suum officium pertinere existimat, ut urbes incolat, ut reipublicae consulat, ut suorum civium salutem tutetur, ut socios protegat, ac denique ab omni iniuria manus animumque continens et animi et corporis viribus in commune consulat. De quibus egregie Maro:

> Martiaque ob patriam pugnando vulnera passi;
> Inventas aut qui vitam excoluere per artes,
> Quique sui memores alios fecere merendo.[1]

In huiuscemodi autem genere vitae si quis munus prudentiae quid qualeve sit requirat, dicam id in primis esse, ut nihil agat, sed ne excogitet quidem, nisi quod ad finem bo-

[1] Verg. *Aen.* VII 182, VI 663-4. Ms: *Martia qui.*

norum et ad vitae officia recte dirigat honesti ac decori regula cuncta instituens.

Non prosequar, quae prudentiae partes sint, quia de illis paulo ante, cum de mente activa loquebamur, satis me multa dixisse memini; sed prudens qui fuerit, is profecto ratiocinando, intelligendo omnia diligentissime circumspiciet, praevidebit atque cavebit. Fortitudinis vero est animum supra periculi metum agere, nihil praeter turpia in malis habere, non adversis rebus frangi, non secundis efferri; sed constantiam, fiduciam, magnanimitatem, perseverantiam, patientiam ac securitatem omni tempore adhibere; quae, cum omnes fortitudinis partes sint, eas in hunc fere modum diffinitas reperio, ut constantia sit fortitudo, ita animum in omni honesto consolidans, ut nusquam ab eo discedere permittat. Fiducia vero fortitudo, qua magnis atque honestis in rebus plurimum firmitatis certa cum spe sibi animus comparavit. magnanimitas autem fortitudo, quae nos ad praeclara quaeque et ardua honestatis vel utilitatis expectatione impellat. Magnanimitatem vero dignitas liberalitasque subsequuntur, ut dignitas sit honesta quaedam auctoritas, honoris et verecundiae cultu dignissima magnanimitas.

Sequitur perseverantia. Ea est in re bene considerata stabilis ac perpetua mansio; nam patientiam eam fortitudinem nominant, quae res arduas ac difficiles utilitate vel honestate proposita diu atque aequo animo perfert. Magnificentiam vero res magnas atque celebres cum magna mentis propositione pertractat atque administrat. Verum huic comites sunt gloria, amplitudo, studium atque exercitium. Et gloria quidem frequens fama est de aliquo cum laude. Amplitudo dicitur potentia, honorum, opumque varia ac multiplex copia. Studium est vehemens applicatio mentis ad rem aliquam peragendam non sine intensa voluntate. Exercitium postremo

est ipse motus voluntatis ad res agendas modeste impellens. Securitas est qua ad quod intendit animus honestum consolidatus atque erectus nulla noxia curiositate mordetur.

Habes breviter quae prudentiae, quae etiam fortitudinis in vita communi officia sint. Temperantia vero, quam adversus laetitiam gestientem ac libidinem producendam diximus, hoc in primis curat, ne quid cuius deinceps paenitendum sit appetat, ne qua in re moderationis legem excedat, ut omnes cupiditates sub rationis iugum cogat, ut cuncta modeste, clementer, sobrie, parce, continenter et caste agat. Est autem modestia temperantia, quae et pudorem honestum inducit et stabilem praeclaramque dignitatis auctoritatem comparat. Cuius quidem comites enumerant: cultum, comitatem, facetias, verecundiam: et cultus quidem modeste diligenterque procurat quae nostris necessitatibus expediant; comitas vero nos exornat et placidos conspicuosque in omni actione reddit; facetiae orationem ita festivitate exhilarant et salibus aspergunt, ut, vitata scurilitate, auditores delectemus. Quam subsequitur verecundia, quae modestia est, quae animum cohibet ne procaciter aut turpiter lasciviat, neve a decoro discedat. Clementia est temperantia animum temere in alicuius odium concitatum re[1] coërcens. Sobrietas est temperantia, quae in cibo potuque ac ceteris huiuscemodi necessitatibus quod modicum oportunumque sit semper observat. Severitas autem ita corpus et animum firma gravitate componit, ut nullo facilitatis significationem habere videatur. Discretio ea est, quae in omni actione atque sermone ita temporum, locorum, personarum ac denique rerum omnium rationem delectumque habeat, ut congrue discernens modum in omnibus decorumque servet. Parcitas vero est, quae citra avaritiae terminos se continens prohibet, ne quid largius aequo profundatur.

[1] Ms. *res*.

Multi continentiam quoque inter temperantiae partes enumerant; Aristoteles autem Peripateticique omnes virtutem eam esse negant, quandoquidem in continente nondum virtutis sit habitus; sed viam quamdam ad virtutem esse volunt. Hanc igitur nos recte puto hoc tempore diffiniemus, si continentiam eam esse dicemus, quae vivaci quadam consilii gubernatione insurgentes cupiditates coërceat. Sed eam abstinentia munditia castitasque consequuntur. Est autem abstinentia continentia immoderatum ventris atque linguae appetitum modo et ratione temperans; cui taciturnitas assistit, quam diffiniunt abstinentiam, quae ratione et ad tempus ab eloquio temperet. Munditia autem est continentia et mentis et corporis puritatem continens; sed in ea inesse volunt sanctimoniam, pudicitiam, castitatem, ut sanctimonia sit munditia, quae, nisi coniugalis intercedat affectus, ipsa mentis et corporis integritatem perenniter retineat; pudicitia, quae animum rationali moderatione compescit, ne in venerea inverecunde proruat; castitas denique continentia est, quae perpetuam consorti fidem inviolabiliter ex voluntate conservat. Totidem, ut puto, temperantiae partes sunt: quod si quae me hoc tempore fugerunt, facile ad aliquam istarum reduci poterunt.

Sed nos iam ad iustitiam transeamus; quae cum virtus sit constanti ac perpetua voluntate vis suum secundum propriam dignitatem cuique tribuens, et ipsa in plures partes distribuitur. Continet enim in se religionem, innocentiam, pacem, concordiam, pietatem, amicitiam, liberalitatem, integritatem ac vindicationem. Est igitur religio iustitia, quae superioris, idest divinae naturae curam, cultum, caerimoniamque affert. Innocentia iustitia est nullam alicui laesionem aut vim aut contumeliam sine rationali causa inferens. Huic multi humilitatem mansuetudinemque subiiciunt,

et humilitatem appellant innocentiam, quae, de suo iure remittens, ex ea, quae sibi debetur excellentia minime stulta voluntate recedit. Mansuetudo ea suavitate gratum reddit a nimum et benignitate conformat, ut semper carus acceptusque sit. Pax iustitia est, per quam non solum ii, qui nunquam laeserunt, verum et ii, quos acerbissimae inimicitiae exagitarunt in mutuam benivolentiam conveniunt. Ex ea tranquillitas oritur, quae est sincera pax, quae et animum placabilitate perfundat et omnem perturbationem funditus tollat. Concordia iustitia est, quae hominum mentes inter sese caritatis vinculo colligat, vel ad aliquid honestum agendum coniungit. Pietas autem ea dicitur, quae gratum diligensque officium iis tribuit, qui vel nobis sanguine coniuncti sunt, bel patriae benivoli existunt. Huius pars est amicitia. Est autem amicitia, per quam mutua plenaque rerum honestarum voluntate atque firmo consensu pariter iungimur. Liberalitas est benefica et moderata distributio rationis norma per suos gradus servata. Sequitur deinceps integritas, quam diffiniunt iustitiam, quae rerum constantiam dictorumque veritatem inviolabiliter conservat. Huic subiiciunt fidem, veriloquium, simplicitatem. Est autem fides, integritas, qua dictorum conventorumque publice privatimve constitutorum intemerata veritas custoditur, eo maxime fides nuncupata, quod fiat, quod dicitur. Veriloquium est integritas sine animi fallacia, rem totam uti sese habet ita pronuntians. Simplicitas autem et ipsa integritas est, quae, nihil omnino aliter quam corde conceperit simulans aut dissimulans, vera profert. Restat ultima earum, quae sub iustitia reponuntur virtutum, quam dicunt vindicationem, diffiniuntque iustitiam esse, quae iniuriam et quicquid noxium est, vel modo et ratione ulciscatur, vel defendendo propellat.

Huiuscemodi igitur virtutibus, qui in vita communi et

hominum societate degunt, primum se ipsos, deinde suos ac postremo rempublicam recte administrant, atque ita inter homines versantur, ut et vitam civilem colant, et nusquam ab honestate discedant. Sed sunt nonnulli, atque ii perpauci, qui hominem praeter animum nihil esse animadvertentes, corpus, quod mortale caducumque sit, in nullam partem hominis reponunt, sed potius illi tanquam vinculum molestissimumque carcerem datum putant. Isti, Platonis sententiam amplexi, tamdiu se morte obrutos existimant, quamdiu animos, quibus coelestis origo est,

> **noxia corpora tardant**
> **Terrenique habeant arctus moribundaque membra.**[1]

Quamobrem, etsi in corpore constituti sint, omnes tamen quae corporeae sunt cupiditates contemnunt, et mortalium rerum contagione expiari cupidi, solis divinis incumbunt, mortemque animalis ut animus reviviscat exoptant; ipsam denique philosophiam, in quam unam intendunt, moriendi meditationem existimant. Et profecto quid aliud, ut et Socrates et socraticus Cicero dixit[2], quid inquam aliud vita est philosophorum nisi mortis commentatio? Nam cum a corporeis voluptatibus refugimus, cum a negociis vel nostris vel amicorum, cum denique a republica animi sevocantur, et veluti a corpore abducti, secum esse coguntur, mori quodammodo videmur; siquidem a corpore animo seducere nihil aliud est, quam mori ediscere. Quam ob rem quatuor illas virtutes, quod paulo ante nominavi, non in commune ad conservandam hominum societatem adhibent. Sunt enim

[1] VERG. *Aen.* VI 731.
[2] *Tuscul.* I 30, 74.

iam ab illa remoti, sed illis omni corporea contagione expiari contendunt. Unde non iam civiles in huiusmondi hominibus, sed expiatoriae virtutes nuncupantur. Accedit ad has tertium illud genus earum, quas animi iam purgati dicunt; iis vero animi humani ab omni iam contagione tersi illustrantur. Sed hae non nisi rarissimis contingunt, et in quibus vis quaedam humana maior inesse videtur. Itaque apud hos prudentia est divina, non quasi electione quadam, praeferre, sed tanquam nihil aliud praeterea sit, ea sola nosse, atque intueri. Temperantiam vero non ad reprimendas cupiditates, sed ad eas penitus dediscendas adhibent. Hinc illud est a Iuvenale: Nesciat irasci, cupiat nihil.[1]

Fortitudo autem apud hos non id efficit, ut quae se ultro offerunt gravia et periculosa ea illi superent, sed, veluti Virgilianus ille Ascanius

pecora inter inertia votis
Optat aprum aut fulvum descendere monte leonem[2];

ita isti in suis secundis rebus aspera quaedam et horrenda sibi obiici cupiunt, ut fortunae casibus exercitati temeritatem illius, cum crudelissime saevit, tum maxime rideant. Iustitiae postremo munus id solum ducunt, ut cum superis divinisque mentibus sociati perpetuum cum illis foedus servent. Hi tres sunt veluti ordines in vita degenda, ut primi in civili societate honeste vivant, et officia, si non recta, saltem mediocria servent; alteri, suae divinae originis memores, a mortalium coetu ea ratione discedunt, ut immortalium vitam assequantur; tertii vero, illam iam adepti, animum,

[1] *Sat.* X 360.
[2] *Aen.* IV 158.

quamvis adhuc in corporis tenebris versentur, ab omni tamen corporea contagione purum servant.

Colunt igitur hi omnes virtutem, ut videmus; verum in ea colenda diversa, ut ostendi, ratio est. Quae quidem causa fuit, quare Platonici tria virtutum genera dicerent. Nam quartum quod ponunt earum, quas vocant exemplares, nihil ad praesentem disputationem pertinet. Non enim in hominum animis, de quibus nunc agitur, reperiuntur; sed in mente Dei, in qua si ceterarum omnium rerum ideas esse oportet, multo magis virtutum ideae erunt, a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem fluunt.

Haec habui, quae de animorum nostrorum viribus, dum adhuc infelicissimo quodam exilio corpora inhabitant, vobis hoc tempore referrem. Persuadebat autem mihi non solum hora diei, vergit enim iam ad occidentem sol, sed multo etiam magis adversa mea valitudo, ut hodiernae disputationi finem imponeremus. Et quod reliquum tua petitionis fuerat, ut viverent ne post corporis interitum animi, in sequentem diem differremus. Verum cum iustissimum sit et apprime religiosum, trinitatem in rebus omnibus venerari, non permittam disputationem tertium diem excedere. Est enim iste numerus doctissimorum virorum testimonio perfectissimum semper habitus. Accedit ad haec oraculum, quod dormienti mihi non sine summa animi voluptate proxima nocte obtigit. Ego enim ex hesterna disputatione nonnihil defessus, cum post sobriam coenulam ad longiusculum spatium deambulassem, atque post deambulationem me in lectum recepissem, e reliquis quidem curis liber, sed haec de quibus esset deinceps disputandum cogitans, in somnum incidi, dormivique, ut puto, plures horas, ita profundo somno, ut non externi modo, verum etiam interni sensus consopiti nihil agerent. Sub matutinum vero tempus cum post iam deco-

ctum in stomaco cibum minores inde exhalationes et tenuiores, ut ita loquar, nebulae ad caput surgerent, ecce senex mihi adesse statura quidem procera, lata fronte atque extantibus humeris, sermone vero adeo mirabili, ut summo lepori summa esset adiuncta gravitas. Is ergo a dextra assistens: « A bonis, inquit, bona semper, o Carole, expecta: neque tu quod dixero negliges, neque quod adolescentibus te post meridiem facturum recepisti diutius, si me audies, debueris. Meminerisque Virgilianum illud, qui quidem poeta mihi et dum vixit astipulator fuit, et nunc contubernalis est. Ait enim:

> Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
> Prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
> Et dolor, et durae rapit inclementia mortis.[1]

Gere morem adolescentibus, eaque illis refer, quae nisi vera essent, ego hic non essem. Sunt enim mihi crede, immortales hominum animi; sed tu satis adolescentibus feceris, si quae ego de immortalitate nostra pluribus in locis disputavi, ea illi qui per aetatem per se assequi nequeunt, te duce assequantur ».

Quae cum dixisset, et ipse atque una somnus discesserunt. Ego igitur cum a stupore, quo per huiuscemodi visum correptus eram me recepissem, statui illud minime contemnendum. Venit enim in mentem illud ex Homero: Καὶ γάρ τ᾽ ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν.[2] Itaque agamus hoc; nam qui scimus an talis nobis post hac occasio futura sit? Ego enim et antea sive quod corpus mihi non bene affectum esset, sive quodam animi praesagio ductus non procul a morte me esse iudicabam;

[1] *Georg.* III 66. Ms. *et rapide subit inclementia* etc.
[2] *Il.* I 63.

postea vero quam mihi dormienti haec evenerunt, id omnino pro comperto habere videor. Sed haec Deus ipse, in cuius manu sumus, viderit; nam quaemadmodum iniussu Dei ex vita migrare nefas impiumque semper duxi, sic tanquam e custodia evocatus si non laeto, nam nondum tantum mihi arrogo, aequo tamen animo discedam. Sed nos in id certamen descendamus, in quo neque de opibus, neque de gloria, sed de vita et sanguine dimicandum sit. Disceptamur enim, non felicesne an miseri futuri sint animi nostri, cum a corpore discesserint; sed utrum Epicureorum sententiis capite plectantur, an potius praestantissimorum philosophorum patrocinio defensi et sapientissimorum virorum iudicio absoluti postquam ex longa servitute in patriam redierint postliminii iure beatorum spirituum senatui reddantur.

In hoc profecto omnibus est viribus elaborandum, neque enim res parva est, neque non perdifficilis et quae olim excellentissimis clarorum virorum ingeniis tantum negocii praebuerit, ut cum omnes eodem pervenire contenderent, plerique tamen obscuritate regionis, in qua versabantur, a vera via deflexerint. Alii enim cum multum diuque essentiam animorum investigassent, eos una cum corpore interire putarunt. Alii divinitatem ipsorum admirati, eos quidem a morte vendicarunt; verum, veriti ne si mundus aeternus esset, animorum numerus infinitus esset, circuitum quemdam illis statuerunt, ut perenni quadam progressione e corporibus in alia corpora migrarent. Quam sententiam Pythagorei in primis tutari nituntur. Alii unam eamdemque hominibus mentem esse crediderunt. In qua opinione fuisse Aristotelem non modo Alexander Aphrodiensis et Averois, inter Peripateticos facile principes, verum etiam Albertus Britannus asseverare videntur. Et profecto in iis libris, quae Metaphysica appellat, refert eas formas, quae materia careant et

quae ut sint nullo modo ex materia pendent, singulas singula, nec plura habere individua, quandoquidem universa species in uno solo servari posse videatur; ei autem speciei plura tribuit individua, quae quoniam eorum sit quae corrumpi possunt in uno individuo servari non possit. Ego tamen de tanto philosopho nihil temere cuiquam assentiendum puto; quamquam Scotus, inter Christianos acutissimus, quem ob ingenii excellentiam subtilem appellant, affirmare audeat, illum de anima non semper idem sentire, sed dubitabundum modo hoc modo illud ponere. Sed hoc viderint qui huiusmodi rem exactius investigarunt.

Plato autem, qui proxime ad Christianorum opinionem accedit, singulis nobis singulos animos tribuit, eosque non modo immortales esse duxit, verum, primus ex omnibus Graecis, cur ita crederet plurimas vehementissimasque argumentationes attulit. Has igitur prius quam vobis in medium affero brevissimis verbis, nec etiam maiori apparatu quam hominis boni fortasse, sed non multum acuti ingenium postulet, Epicuri sententia esplodenda videtur. Hic, cum nihil sit, quod suis atomis confecturum desperet, animos tamen immortales nobis praestare non potuit; vult igitur illos ex iis atomis constare, quae et levitate sua reliquas superent, et sint prae ceteris orbiculatae atque globosae. Diffinit autem animam corpus esse tenuissimis partibus per totum animal disseminatum. Adeoque in hoc haeret, ut neget omnino quicquam se praeter illud suum inane posse incorporeum intelligere. Inane autem neque ipsum quicquam moliri, neque ab alio pati, sed motum tantum corporibus praebere: ex quo colligit animam, si incorporea sit, nihil etiam pati posse. Agit autem et patitur; non ergo incorporea. Praeterea quod una cum corpore gignitur illoque crescente crescit ac postremo aetate minuitur, id una quoque cum eo interire ne-

cesse est. At in animo haec omnia deprehenduntur. Videmus enim in puero, ut corpus imbecille est, sic etiam animum nihil consilii solidi habere; cum autem in virili aetate iam corpus robustum est, consilium quoque in animo absolutum exactumque apparet; rursus vero deficientibus viribus corporis etiam, ut est apud Lucretium,

Claudicat ingenium, delirat linguaque mensque.[1]

Addunt ad haec, quicquid in morbum cadit, id quandoque in interitum casurum. Nam dolor et morbus, ne ab eodem poëta discedam, leti fabricator uterque est.[2] Animos autem variis morbis offici quis neget, cum lethargiam, phrenesim, apoplexiam, epilempsiam et innumerabiles alios morbos ita animum consternere videamus, ut sui compotes esse nullo modo possint? Haec sunt, vel horum non dissimilia, quae ab Epicureis contra animi immortalitatem afferuntur. Adversus quae in primis ea constituenda sunt, quibus nudius tertius animum incorporeum esse ostendimus. Hoc enim si stabit, nihil est, quod comentitias suas atomos curemus. Nam, quod ait nihil incorporeum praeter vacuum intelligere posse, ne simus homini molesti, modo enim nos intelligamus et mente concipiamus, quid nostra, si ipse non intellexerit?

Reliquas autem argumentationes eadem ratione confutamus. Ait enim animos et quoniam una cum corpore crescant et quoniam in perturbationes cadant, et quoniam variis morbis afficiantur, in interitum etiam cadere. Quae omnia quivis, vel communi ingenio praeditus, non sua, sed eius, in quo inclusus est, corporis natura, sibi accidere intelligit. —

[1] *De rer. nat.* III 453.
[2] III 473.

Crescit una cum corpore, inquit, animus. — Cur igitur in bardo ac stupido, cuius corpus ad iustam iam magnitudinem pervenit, et qui virilem aetatem excessit, pueri adhuc vel etiam infantis animus est? cur socium corpus crescendo non exaequat, nisi quia membra illa, quibus veluti instrumentis perspicit, ratiocinatur, ac demum verum deprehendit, sibi non subserviunt? Disputavimus haec latius cum de internis sensibus est a nobis oratio instituta, ostendimusque, etsi animi sit sentire, tamen, dum in corpore est, non posse illum sensibus uti, nisi ea membra, quae ille veluti instrumenta ad sentiendum sibi asciscit, integra concinnaque sint. Non igitur una cum corpore crescit animus, sed ita semel adeo in corpus missus est, ut undique absolutus illud intraverit, et potuerit statim sua natura omnes disciplinas acquirere. Cur ergo non recte sapit, non recte ratiocinatur puer? Quoniam membra illa, quibus veluti instrumentis in suis actionibus usurus est, imperfecta adhuc et nimio humore natantia inepta illi redduntur. Quod idem in graviori quoque aetate ebriis, epilenticis et a multis denique aliis morbis vexatis accidit. Non igitur quia animus incrementum accipiat, sed quia corpus istud usu venire dicendum est. Nam quod de morbis perturbationibusque dicitur, sine negocio ullo confutatur. Non enim animi natura. sed corporis contagione id accidit. Haec autem tamdiu ipsum vexare potest, quamdiu in corpore versatur; vexat ergo dum corpus inhabitat, non tamen ita pervertit, ut ex immortali mortalem reddat.

Vides quae ex Epicuri hortis afferantur olera huiuscemodi esse ut facile arescant; quod vero a Zenone et reliquis Porticum fulcientibus ponitur, minime probandum censeo. Cum enim dicunt, animos nostros spiritum esse nobis insitum et ingenitum et propterea corpus, sed tamen, dissolutis corporibus, incolumes superesse, in magnam nos spem immorta-

litatis adducunt: verum, cum idem, iisdem illis auctoribus, post aliquod tempus intereant, nescio quid plus afferant, quam si una cum corporibus eos interituros dixissent. Quid enim, si aeterni futuri non sumus, nobis vel maiusculi etiam temporis usura afferre potest? Minus tamen Chrysippo irascendum, qui, cum animorum vulgus morte mulctarit, sapientum tamen senatui immortalitatem reliquit: quod quomodo fieri possit non intelligo. Nam si simili essentia omnium animos esse fateamur, unde tanta dissimilitudo exoritur, ut illorum alii mortales, alii vero immortales sint? Verum contra hos, cum animos incorporeos esse probaremus, multa attulimus. Quapropter cum satis, ut mea fert sententia, ad haec disputatum sit, videamus deinceps quibus argumentationibus aeternam animis vitam vendicare possimus.

Landinus. Satis profecto ad ea, quae obiiciebantur. Sed te non fugit quanta res agatur, quantique nostra intersit ad vitam in tranquillo degendam, ut ne minima quidem in confutandis his, quae contra afferri possint, dubitatio relinquatur. Itaque dabis veniam, si etiam minutissima quaedam, et quae vix digna sint, quae tam eruditis auribus obstreperit, ea tamen veluti magna a te exigamus. Facit enim et ipsa nondum plane confirmata aetas, et totius rei insolentia, ut vel in minimis haereamus. Patere igitur aequo animo, quaeso, quandoquidem bene impudens iam esse coepi, ut quae praeter ea dilui cupio breviter referam.

Carolus. Imo isto pacto commodius. Nam quid aliud in suscepta iam disputatione efficere cupimus, quam ut omnem mortalitatis opinionem ex animis nostris, quoad eius fieri potest, radicitus evellamus? Itaque arbitratu tuo interroga: neve quod dubitationem tibi aliquam relinquat, quicquam retice.

Landinus. Ita agam, atque id in primis. Nam quorumcunque

eadem ratio est, eorum quoque ab eadem ratione idem erit eventus; videmus enim in iis omnibus, quae suapte natura gravia sunt, pariter evenire, ut semper infima petant: sumas lapidem, sumas quod vis metallum; nunquam efficies, ut alterum sursum, alter deorsum feratur. Constat igitur quorum una sit ratio, eorum esse ab eadem ratione eundem eventum. At vegetativae, sensitivae ac demum rationalis animae eadem ratio est, quippe quae omnes corpori, veluti eius formae, iungantur. Et cadit in interitum vegetativa et sensitiva; ergo et rationalis in interitum cadet. Praeterea dabis, ut puto, et quod omnis mens atque facultas seu vis a facultate in actum producta in defatigationem cadat. Dabis itidem defatigationem ex eo oriri, quod instrumentum, quo vis illa utitur, illi minime obtemperet. Dabis postremo quod suam propriamque actionem non habet, id ab eo, cum quo communem actionem habet, neque separari posse, neque esse non corruptibile. Ex his ita colligo quod cum mens dum a facultate sua in actum proficiscitur defatigetur, idque ex instrumenti quo utitur contumacia proveniat, mentem non propriam, sed communem cum corpore actionem habere. Hoc si dabis, des quoque eam corrumpi necesse est. Affertur et illud: quorum una eademque essentia est, eorum si unum in interitum cadat, cetera quoque in interitum casura. At vegetandi sentiendique vis eadem essentia est, quae et mentis, et corrumpitur; ergo mens quoque corrumpetur; neque est quod dicas aliam mentis, aliam sensuum essentiam esse. Nam statim in id incideremus, ut homo ipse non uno, sed pluribus modis sit. Sed neque illud praeteribo: nulla enim unquam erit essentia, cui sua non assit actio: mentis autem munus, quod aliud erit, nisi ut ipsa phantasmata intelligat? At phantasia a corpore non separatur. Vides quid sequatur. Item dum id, quod rei cuiuspiam

causa est, perdurat, duret quoque et id necesse est, quod ab eo efficitur. Corporea autem vita ab anima est; manebit ergo, manente anima, corporea vita. At hoc non est; igitur ne illud quidem. Sunt longe plura, sed horum non dissimilia, quae mihi quandoque obiecta dissolvere non valui. Verum si haec tuo Marte expugnavero, audebo illa quoque meis viribus aggredi.

Carolus. Recte addubitasti; sed incruentam, ut puto, ex iis victoriam reportabimus. Ais quorum eadem est ratio, eorum eundem esse eventum. Quidni? at rationalis eadem ratio est quae est sensibilis? Hoc ego minime dabo: sensus enim et vigor ille, qui vitam praebet, non modo sua essentia, sed etiam sua vi, corpori iungitur. Quapropter in iis, quae ratione carent, animantibus huiuscemodi anima non aliunde quam ex vi corporeae materiae provenit; mens autem, etsi sua essentia corpori iuncta sit, vi tamen longe longeque ab eo distat. Non enim a materiae facultate proficiscitur, sed a Dei bonitate datur. Quod vero phantasmata attinet, concedam hominum animos dum corporis tenebris et carcere caeco[1] demersi sunt, non posse, nisi ad phantasmata convertantur, quicquam percipere. Inde vero cum evolaverint, tunc demum sui iuris effecti suam seorsum a corpore actionem habent; et qua ratione daemones intelligunt, eadem illos intelligere haud absurdum est: quod quidem si iam sibi persuasum est, quae de defatigatione dicebas, eadem ratione confutari intelliges. Non enim animus defatigatur, sed corpus, quo veluti instrumento in actionibus suis utitur animus. Nam quod colligis, quia corrumpatur sensus et vigor ille a quo vita provenit, mentem quoque corrumpi, quoniam sit eiusdem essentiae, a quo tandem tibi dari putes, ut hae vires

[1] Cfr. Verg. *Aen.* VI 734.

in animo corrumpantur; remanent profecto illae quidem ita, ut cum e corpore egreditur animus, secum omnes abducat.

Corpus autem, quod hactenus veluti bene compactum arte musica instrumentum viribus illis pulsum resonaret, nunc e regione confractum et a quo pulsetur destitutum inane et inutile iacet. Manent ergo hae, ut dixi. Sed cum iam sui iuris effectus et in originem suam reversus animus sola caelestia meditetur, nihil eum urget, ut iis viribus utatur, quas dum erat in corpore circa ea solum, quae essent corporea, adhibebat. Itaque resident illae veluti consopitae. Quod, et dum in corpore est animus, saepissime evenit. Quis enim non advertit, cum ille ad maiora quaedam se erigat, ita penitus sensus deserere, ut apertis integrisque oculis atque auribus saepe astantem loquentemque neque videamus neque audiamus amicum? Quod autem ultimo loco posuisti, pereunte vita, quae ab anima tanquam a sua effectrici causa est, perituram et ipsam animam, non id efficitur quod infers; non enim animae culpa est, quod pereat vita, sed corporis, quod, cum fragile caducumque sit, quod a perenni causa sibi tribuitur non valet semper recipere. Videmus enim pleraque in quibus sol ipse, aeternum sidus, caloris causa est, non tamen semper a sole calescere, quoniam quandoque ab eo separantur. Quid igitur? satisne tibi ad ea, quae opponebantur, respondisse videor? An praeter haec quicquam est, quod desideres?

Landinus. Satis profecto. Quapropter, propulsatis iis, quae mortalitatem affirmare tentabant, afferas et ea, si placet, quibus immortalitas corroboretur.

Carolus. Placet profecto. Verum antea quam isthuc venio, atrocius ineundum certamen est, et in quo cum potiri victoria haud facile sit, tum vero, si vincaris, nihilo minor ex eo conflictu quam ex superiori calamitas consecutura sit.

Est enim ea nostrorum animorum divinitas, ut eos immortales esse credere, nos natura ipsa compellat. Itaque Epicurum et si qui alii sunt, qui tam mirificas vires in re mortali et paulo post interitura reponant, facile contemnamus.

Maius autem negocium Anaxagoras praebet, qui, quamvis id quo sapimus semper duraturum affirmet, non tamen singulis hominibus singulas esse mentes concedit, sed unam esse communem omnibus contendit. Hic enim, Clazomenis natus et Anaximenis concivis sui in Ionica philosophia discipulus, primus materiae, quam h y l e n appellant, mentem addidit. Nam eius libri initium: « Omnia simul erant; sed accessit mens, quae cuncta composuit ». Hanc igitur mentem unicam simplicem et nulla ex re commixtam esse voluit, ita ut nihil cum re alia commune habeat: inde autem formas omnes fieri, cum ipsa lumine suo cogat concernatque, quae in natura consimilia sunt, omniaque componat, atque suo lumine illustret. Verum cum id, quod concretum compositumque fuerat, in dissolutionem atque in interitum pervenerit, tunc quicquid id erat, ab ea mente luminis quo illud illustrabatur in se ipsum redit, ut nihil reliqui fiat praeter mentem, de qua modo dixi.

Paulo ab hoc discessit Abubachar Maurus,[1] et qui sequentibus inde temporibus illi astipulatus est, Hispaniensis Averois. Dixerunt enim quam m e n t e m nos in homine vocamus, lumen esse primae mentis, sed id unicum; atque sic in se ipso, ut ita loquar, residens, ut ab omnibus sit separatum. Quod quidem cum passim et perpetuo tenore ac temtempore se m a g n o, ut est apud poëtam,[2] c o r p o r i a d m i s c e a t, in iis tamen corporibus praecipue elucet quae plus spiri-

[1] Cfr. Alberti Magni, *De nat. et orig. animae*, I 4.
[2] Cfr. Verg. *Aen.*, VI 727.

tuum possident, et nativa facultate vivere possunt; quales in nobis sunt interiores sensus, quibus imagines rerum et iudicium atque memoria conficiuntur. Quod si ita est, quoniam et separatum et ubique et semper est, neque quicquam relinquitur, quod privatim meum tuumve dici possit, nisi quod meo aut tuo corpori admisceatur: quis non videt, quod hoc, cui admixtum erat quodque illustrabatur, in interitum cadente, id unicum atque idem remanere, nihilque ex animis nostris restare, quod singulorum hominum dici possit; sed esse solam illam mentem omnibus communem, cuius quidem luce viventes omnes irradiemur, indeque intelligamus, atque ratiocinemur? Ut veluti cum per fenestram sol ingreditur, universus hic locus luminosus est; clausa vero fenestra, ita redit in se lux solis, ut nihil, quod huius domus proprium dici possit, relinquatur, et tamen nihil inde minuatur, idem nobis circa eam mentem eveniat.

Landinus. Praebet negocium ille quidem, ut dicis; sed non id tamen, ut non facile meo quidem iudicio confutari possit. Afferuntur enim a Peripateticis argumentationes, quibus, ni fallor, manifesto convincatur. Ex quibus praecipuas referam: magis id adeo ut a te confirmentur, quam quod novi aliquid, quod te lateat, me allaturum sperem. Dicunt igitur, si esset unus omnibus intellectus, nihil tibi cognitum futurum, quod reliquos mortales lateat; cum enim ea, quae in sensum non cadunt sola mente a nobis percipiantur, mens autem, ut ipse vult, sit una omnibus, atque eadem, nullam profecto disciplinam tuo tibi ingenio acquires, quin eadem mihi quoque acquiratur. Ego autem pleraque te scire fateor, quorum nulla mihi prorsus cognitio sit. Non est igitur una omnium mens. Praeterea, si una sit mens separata a nobis, nobis tamen omnibus communis, unus erit numero homo. In omnibus enim animantibus, quo-

rum prima absolutio substantia separata est, sic profecto reperies, ut nulla species plus uno singulari habeat. Cui rei testimonio sint caelestia corpora, quibus singulis movendis singuli tantum motores assint; neque iniuria, nam, cum natura nihil usquam ociosum esse velit et sui muneris expers, voluit in primis cavere, ne uni moventi movenda plura demandaret. Nec enim ullum reperies agens quod eodem quidem tempore pluribus eiusdem generis instrumentis utatur. Neque enim gubernator plures simul, sed unam tantum navem administrat. Quapropter si mens una est, unicum corpus regendum assummet; qua ratione ductus Aristoteles in eo, quem De caelo et mundo scripsit libro, contendit,[1] si plures essent mundi, plures etiam caelestia corpora, pluresque motores futuros. Quis enim non videat neminem, nisi per vices munus obeat, sintque intervalla quaedam relicta, plura movere posse? Ex quibus eo deducimur, ut fatendum sit unicam mentem non nisi unicum humanum corpus movere posse.[2]

Carolus. Sunt haec ut dicis, sed tamen quae minime Averoim latuerint. Itaque acutissime ea meditatus est et quae primae, et quae secundae argumentationi validissime opponeret. Sed ipsum audiamus: « Si esset unica mens, inquiunt, omnium hominum, quicquid doctrinae uni acquireretur, itidem et aliis ». Hoc non dat Averois, et, ut est homo in rebus omnibus perspicax, ostendit hominem duplici ratione absolutum duci: primo cum mente praeditus sit, secundo cum vi ipsius mentis in rerum cognitionem venit, ut vel scientiam vel intelligentiam vel artem acquirat: ostenduntque quod, quamvis una sit, non tamen quod illi oppo-

[1] *De caelo* I 9.
[2] Ms. *non posse.*

nunt sequi, quoniam cognitio rerum non a sola mente, ut supra disputavimus, proveniat; sed adiuvantibus simulacris, quae Graeco verbo phantasmata iamdiu appello. Illis enim pulsa et veluti admonita, mens cuncta percipit. Phantasmata autem a sensibus sunt; praecipue tamen a vi cogitandi, quae non unica sit ut mens, sed plures, ac totidem quot sint homines. Cum igitur nullus in rei cognitionem veniat nisi proprio phantasmate et sua actione cogitandi, quis non videt, quod, quanvis sit eadem omnibus mens, tamen quia non id ego cogito quod tu, progreditur a mea cogitatione ea sententia, quam tu, quia non idem cogitabas, percipere non potes?

Quod autem negasti perfectionem ullam, quae essentia quaedam separata sit, habere posse, nisi unum quod perficiat dabit, hoc solum in aeternis. Sed quis etiam prohibeat concedere unum esse, quod perficiatur, idque esse humanam speciem? Sed hoc primo loco; secunda autem perfectibilia, ut Romulum, Camillum, Scipionem, esse infinita. Neque ibit inficias, si singularis perficiatur ipsa cogitandi vi, perfici ea re, quae materia penitus careat. Quin audebit etiam affirmare id in primis naturae ordinem deposcere, ut in homine quod materiae particeps sit ei, quod materia penitus careat, adiungatur; nam cum caelestia quae sunt ac divina procul ab ommi materia absint, rursus autem bruta et quae ratione carent, sint in materia penitus demersa, oportuit medium quoddam esse, quod, cum a divinis brutisque tanquam ab extremis[1] distet, tamen ab utroque partem capiat, ne ab altero in alterum contrarium praeceps quaedam ruina potius quam transitus appareat. Quid ergo tibi haec? Nonne huiuscemodi videntur, ut ipsis unicam illam suam mentem tutari Averois possit?

[1] Ms: *externis.*

Landinus. Excitat quidem ille vires suas ut magis invitum rapiat quam bene volentem ducat. Nescio enim quo fiat pacto, ut quanvis quod contra haec afferam, non satis reperiam, tamen a priori sententia non discedam. Quam ob rem de te scire cupio astipulerisne homini, an haec ut nos tentares retuleris.

Carolus. Egone a Platonicis Christianisque deficiam, qui tum demum mihi aliquid sapere videar cum utrorumque sententiam rite coniunxero? Ostendunt igitur Platonici corpus nostrum animae umbram esse; animam autem intellectus subiectum; erit igitur intelloctus animae forma, et anima corporis fundamentum. Una autem forma unius subiecti forma est; fundamentum unum unam habet umbram. Collige ergo sic, ut si unus omnium sit intellectus, una erit omnium anima; quod si dederis, quis non viderit eundem habitum, eamdemque configurationem futuram omnium corporum? At corpora ita diversa cernimus, ut mira sit habituum figurarumque in illis varietas. Varietas autem figurarum díversitatem animarum arguit; diversitas vero animarum, ipsius intellectus distinctionem ostendit. Adde quod si omnia fecunda sunt quae a divina mente producuntur, mentem quoque ipsam fecundam esse oportet; quin eo etiam fecundior erit, quo omnibus ab ea creatis perfectior est. At fecunditas cuiusque rei tanta est, ut singula plura, quae sui similia sint, parere possint. Perspicies haec in elementis, perspicies in plantis arboribusque omnibus, perspicies denique in cuiusque generis animantibus. Par ergo est mentem quoque ipsam plurimas mentes gignere.

Sed quid diutius in eo confutando insistimus, quod si concedatur ea quae fieri nullo modo possint necessario inde consequantur? Quis enim non videt, si iam Averoim audiamus, hominem ex sensibus solum et corpore constare?

Sequetur igitur hominem ea ratione, qua homo est, nihil intelligere posse quandoquidem unius mentis sit intelligentia, nec animans ullum reperiatur, quod si sensu solo et corpore constet, unquam intelligat. At mens nulla pars est, ut illi placet, quae hominis essentiam constituat; non igitur homo ea ratione, qua homo est, intelliget. Praeterea, roga eundem illum Averoim, qua addita differentia ex eo genere, quod animal dicimus, speciem humanam conficiat. Nosti, ut puto, ostendere dialecticos esse aliquid quale essentiale, quo generi adiuncto species sive forma a genere distinguatur, hancque differentiam nominant. Quam igitur differentiam animali addes, ut inde iam homo sit? Nempe rationem: si igitur ratio in iis, quae hominem componunt non enumeretur, quonam pacto differentia erit hominis ratio, qua ipse ab animali distinguatur? At ille negat rationem in hominis compositionem venire, cum velit eum ex corpore tantum sensuque constare. Errant igitur quicunque hominem diffiniunt, si illum rationalem dicunt. Sed audi eosdem, quos paulo ante citavi dialecticos. Docent enim, si duo sint firmi assensus ex iis, quos contradictorios nuncupant, adeo diversam inter sese vim habere, ut eodem tempore eadem in re simul esse non possint. Sit igitur firma Pauli sententia, solem terra maiorem esse: sit contra tua, quod non sit maior terra sol: nonne iam, si sit una omnibus mens, in ea mente duo eodem tempore contraria erunt? Possem et alias ab Academicis Peripateticisque in medium rationes afferre, quibus singulos homines singulas sibi mentes vendicare convincamus; sed eas vos desiderare non arbitror.

Landinus. Recte tu quidem; nam cum eo nos trahas, quo nostra sponte flectamur, vel sola auctoritate tantorum virorum contenti esse potuimus.

Carolus. Cum ergo constet iam inter nos, non unicam

omnibus, sed singulis singulas mentes adesse, hoc solum denique iam restare videtur, ut supersintne, cum e corporibus discesserint, aut una cum illis intereant, investigemus. Ad hanc autem rem comprobandam M. Tullius pro gravissimo testimonio, et ut omnes docti indicant, non iniuria, antiquitatem affèrt. Refert enim in ea, quam de contemnenda morte disputatione scripsit,[1] priscos illos homines et primis saeculis natos, quo propinquius ortum nostrum attigerant, eo magis naturam nosse. Illi ergo cum ex iis quae egerunt, minime se de animorum immortalitate dubitare ostenderunt, quid est cur illorum auctoritatem sequentes idem non credamus? Ego autem cum Latinorum tum Graecorum scriptorum ductu, quoad fieri potest, ad prima bominum saecula regrediens, quo quamque nationem reliquas vetustate anteire reperio, eo constantius animorum immortalitatem affirmare animadverto. Contendunt Aegyptii se in hac re ita superiores esse, ut reliquae omnes nationes inde, veluti ex humani generis seminario, propagatae sint; idque situ suae regionis probare nituntur, quam quidem adversus incendia atque diluvia, quibus duobus malis saepe reliquos mortales interisse opinantur, munitissimam esse ostendunt. Sed et aliis rationibus persuadent. Horum igitur litterae, quas sacras appellant, ita immortalitatem praedicant animorum, ut resurrectionem quoque corporum affirment. Eorum omnium is doctissimus est, quem appellant reliqui quidem Aegyptii Toyth, Alexandrini vero Thoth, Graeci Mercurium nominant. Hunc ait Sanchuniatho, qui ante Troiana tempora apud Phoenices floruit, in ea historia, quam Philo Biblius graecam fecit, primum litteras adinvenisse, quamvis huius viri ingenium et Aurelius et Lactantius ita extollunt, ut alter inter Sybil-

[1] Cicer. *Tusc.* I 12.

las ac prophetas enumeret, alter multa eum a daemonibus cognosse, multa etiam astrorum peritia scisse non dubitet. Quid autem tantus vir tam priscus de animis nostris senserit, licet et in eo libro, qui ab eo Pymander scribitur, advertere. Cum enim dixisset Deum hominem ad suam imaginem fecisse, post addit « ex universis terrenis animantibus solum duplicis naturae censeri, mortalem quidem propter corpus, immortalem propter animum »; quem ipsum hominem appellat, nec iniuria. Nam corpus, ut cuique gravissimo philosopho placet, in primis autem Platoni, non homo censetur, sed ipsius hominis vinculum atque carcer. Unde Graeci illud δέμα quia animi δέσμα, idest vinculum, sit, appellant. Quin et « solum hominem cunctorum arbitrium obtinere dicit. Cetera vero viventia, quae mortalia sunt, fato subiecta esse et pati ».[1] Haec Mercurius; ac paulo post ipsum rerum omnium opificem Deum his verbis hominem alloquentem scribit: « Vos insuper quibus mentis portio concessa est, genus vestrum recognoscite, vestramque naturam immortalem considerate. Amorem corporis mortis causam esse scite ».[2] Potuit ergo apertius immortalitatem animorum affirmare? Illud autem nullius docti iudicio contemnendum censebimus: quod populariter ab universis hominibus creditur, id veluti naturae ipsius oraculo editum existimandum esse. Nam si id verissimum deprehenditur, quod tritissimo proverbio usurpamus, tot iudicia esse quot capita, nunquam in idem constantissimo omnium consensu ducerentur homines si excogitatis suis rationibus et non vi naturae ducerentur homines. Quicquid igitur ab omnibus creditur, id non opinione quadam, quae falsa esse potest, sed impulsu nunquam errantis naturae

[1] *Pimander,* M. Ficino interpr. etc., cap. I in FICINI *Oper.* Basil. MDLXI, p. 1837 sq.; cfr. *Poimander,* ed Reitzenstein, p. 332.

[2] *Pim.* Fic. p. 1838; ed. Reitz. p. 334.

creditur. At nullae usquam fuerunt gentes, tam efferae, nulla unquam saecula adeo rationis expertia, quae animos post suum a corporibus discessum non victuros crederent.

Pellege quae de variis nationibus variis temporibus litterarum monimentis tradita sunt, vel eorum, quae iam legisti, recordare. Varii ritus sunt, variae cerimoniae, diversi humandi mores. Aegyptii Isim colunt, quod verbum si latine interpretemur, « priscam » significabit. Ita autem appellant eam, quoniam luna prisca sempiternaque sit. Eius simulacrum muliebre faciunt, sed tamen quod sit cornibus insignitum, vel quia bos illi dedicatus sit, vel quia crescentis decrescentisque lunae cornua notentur. Hoc igitur Aegyptii; Graeci autem Latinique cornua huic deae non attribuunt, arcum vero pharetramque attribuunt. Eadem varietas in sacris, nam Aegyptii, ut ostendit Porphyrius in eo libro, quem adversus carnibus vescentes scripsit,[1] huic deae et reliquis omnibus nihil nisi fruges offerunt, easque etiam in deorum numero habent; quapropter cuiuscunque generis herbas, cum defloruerint, luctu lacrimisque prosequuntur. Haec illi; Sabaei vero canes, nostri Graeci cervam; at qui Tauricam regionem incolunt, humanam hostiam huic deae offerebant. Possem et in reliquis dis colendis eandem varietatem ostendere; sed haec vobis notissima esse puto. Verum nec minorem circa defunctorum inferias differentiam invenies: omnes quidem pio funere suos efferri voluerunt; non tamen omnium eadem ratio est. Aegyptii cadaver myra, casia reliquisque odoribus excepto thure condiunt, nitroque veluti sale consolidatum ad plurima tempora integrum reservant. Aethiopes autem ii, quos a vitae longitudine macrobios appellant, perveniunt enim ad viginti et centum annos, nonnulli etiam ex-

[1] *De abstinentia ab esu animalium,* I 14 et 21.

cedunt, ut Aegyptii condiunt consolidantque; praeterea tamen ita pingunt, ut non ad pristinam solum formam reducant, sed solitum quoque colorem restituant. Trausi sunt Thraciae populi: hi hominis ortum summis luctibus excipiunt, quot illi mala in vita eventura sint enumerantes; defunctos autem summa laetitia prosequuntur. Sunt et alii ultra Crestones, sed et ipsi in Thracia, quorum in funere, quae plurimum ex omnibus uxoribus a viro dilecta iudicatur, ad tumulum iugulata cum viro sepelitur. Reliquae vero vinci aegre ferunt. Qui vero Baleares insulas incolunt, cadavera fustibus tundunt, atque ita tunsa in urna condunt. Hebraei humi mandabant, Graeci Romanique ac multae aliae nationes urebant. Vides igitur ut sunt varii ac penitus inter se diversi populi ac nationes, ita in suis sepeliendis diversos ritus fuisse. Sed tamen eo cuncta referri manifestissimum est, ut credant animos hominum, et cum e vita discesserint, etiam tunc vivere.

Quam quidem spem cum naturae impulsu proveniat, quis veram non iudicarit, praesertim cum unicuique innatum infixumque sit, ut ea multo magis curet, quae post sua mortem futura sunt, quam quae se vivente contingunt? Refert enim ex Ennii testimonio Cicero, quod tamen sine cuiusquam testimonio manifestum sit, serere arbores agricolam, quarum poma visurus sit ipse nunquam;[1] procurare nos liberos propagare nomen genusque, ac postremo testamentis et sepulchris curare, ut memoria nostri quam diuturna maneat. Nam quid aedificando, quid ii, quos doctiores putamus, scribendo efficere volunt, nisi ut apud posteros et memoriam et desiderium sui relinquant? Verum, ut iam suo ordine, quae a Cicerone ponuntur, referam, nunquam

[1] Ms. *Variad.* [2] *Tuscul.* I 14.

quid valeat alicuius natura recte inspexeris, nisi illam ex eo, quod sit in ea eccellentissimum, animadverteris. In genere autem humano quis non videat, eos, qui ut societatem, ad quam nati sumus tutentur, iuvent, augeant, nullis laboribus, nullis periculis parcunt, ceteris omnibus esse praeferendos? Isti igitur, quoniam a natura optima sint, vim naturae probae norunt; at putant animos esse immortales. Nam quot duces, quaeso, quot praestantissimi viri pro patriae salute vitam suam devoverunt? Ego autem nunquam mihi persuaserim, qui una cum vita omnia amissurum putet, eum ullo officio, ullis praemiis, ulla [1] denique gloria adduci posse, ut illud quantulumcumque vitae spatii supersit, perdere velit. Quae enim amentia, quis furor, si nihilum post mortem futurus sit, de industria id quaerere, ut quam primum in nihilum deducare, cum tanta sit in nobis ipsis conservandi [2] innata cupiditas, ut si vel in miseria extrema constitutis optio detur, malimus omnia perpeti quam penitus interire? Cur ergo ad voluntariam mortem profecti sunt aut Romani Decii, aut Atheniensis Codrus, aut Thebanus Epaminondas, aut Spartanus Leonidas, aut duo ex Carthagine Phileni, aut alii innumerabiles non modo in re publica sua, domi militiaeque principes, verum etiam plebei et gregales milites? cur, inquam, sunt ad voluntariam mortem profecti, nisi quod spem sibi indubitatam conceperant, fore ut post mortem eorum animi sempiterna gloria egregiis virtutibus parta fruerentur?

Verum, ut aliquid a religione nostra mutuemur, quis non hoc dederit, cum universum mortalium genus immortali Deo curae sit, eos tamen prae ceteris ab eo diligi, qui ardentiori religione sibi addicti devotique sint? Amat igitur eos Deus, qui vera religione sibi merent; quod si das, illud etiam dabis,

[1] Ms.: *nulla.*
[2] Ms.: *conservandis.*

velle ipsum quam optime illis esse, neque frustra velle: potest enim quaecumque vult Deus; dat ergo illis optima, quoniam sibi curae sunt. At vero videmus dedisse hanc mentem, ut non modo omni voluptatum generi bellum indicerent, ac omnibus cruciatibus corpus macerarent, verum etiam voluntariae saepe morti obviam irent. Hoc autem illis non modo malum, sed summam etiam omnium malorum sit necesse est, nisi pro vitae huius iactura quaedam praemia consequantur. At si una cum corpore interit animus, nullum omnino praemium consequentur. Non interit igitur.

Sed redeamus ad Platonem. Credo meminisse te nudius tertius, cum animum ex huius philisophi mente diffiniremus, perpulchre demonstratum esse animum se ipsum movere. Omne ergo quod se ipsum movet, id semper movere necesse est. Nunquam enim se ipsum deseret quandoquidem non aliunde movetur; posset enim, si aliunde moveretur, ab eo, a quo motum accipit, quandoque deseri; a se vero ipsum nunquam deseretur: semper enim in se est, semperque sui simile. Ergo semper se movet. Est igitur immortale; qui enim, si mortale fuerit, se ipsum semper movere poterit? Habet enim principium in se; principio autem, ut etiam Cicero dicit, nulla origo est, non enim esset principium. Hoc si est, id etiam erit ipsum minime exstinctum iri. Nunquam enim occidet, quod exortum non est. Videmus igitur rem gradatim illuc deduci, ut quod se ipsum moveat, id aeternum sit. Movet autem se ipsum animus: est igitur animus aeternus. Si aeternus, nunquam a vita cessabit; nunquam igitur in interitum cadet: erit ergo immortalis.[1]

Landinus. Ego quidem ista vehementer approbo; sed vide, quaeso, ne statim nos Peripatetici invadant. Audivi

[1] Cfr. Plat. *Phaedr.* 245 C.

enim plerosque ex iis, qui errasse Platonem in hoc dicere auderent, negarentque posse animum a se ipso moveri. Afferuntque et alias argumentationes; sed quarum ego meminerim, haec praecipua est. Negant enim evenire posse, ut uni eidemque rei eodem tempore plura contraria assint; post haec ita assummunt, ut movere moverique inter se contraria dicant, cum alterum agat, alterum patiatur. Atque ex iis concludunt non posse se ipsum animum movere, ne idem agat simul atque agatur.

Carolus. Est ut dicis. Nam et haec et alia in hunc Homerum philosophorum, ut Cicero appellat,[1] nec iure, ut puto, inferri solent. Haec vero, quae nuper a te posita est, argumentatio non modo a Peripateticis, verum etiam a Peripateticorum principe Aristotele posita est.[2] Quid ergo? adversusne tantum philosophum pro Platone stabis? Minime. Quis enim parum vidisse Aristotelem dicere audeat, aut quis non potius divinitatem ingenii in rebus omnibus obstupescat, quam doctrinam desideret? Itaque non parum vidisse in hoc Aristotelem contenderim. Sed si vera est invidiae etymologia,[3] nimis illum in hac re vidisse assentiar. Non enim hominem perspicacissimum eius philosophi mens latuit, quem ipse supra vigesimum iam annum audierat, quamquam scribit Eumelus, triginta annos Platonis auditorem fuisse Aristotelem;[4] non igitur latuit illum praeceptoris sui sententia; sed invidia motus calumniosam interpretationem pro vera adhibuit. Possem hoc convincere, Academia teste; sed, ne forte a severissimis iudicibus domesticum testimonium excludatur, citetur Lyceum vel iniuratum, quamquam ea familia est divino Platoni, ut quam levis-

[1] Cicer. *Tusc.* I 32, 79.
[2] Arist. *De an.* I 3.
[3] Ms.: *ethymologia.*
[4] Diog. L. V 1, 7.

sime dicam, nimis omnino quam par est molesta. Ait ergo Albertus, cui ob doctrinam Magno cognomentum est, in eo, quem De origine animae[1] scripsit, recte sensisse Platonem, qui animum a se moveri dixerit, sed minus id dilucide expressisse: id enim intellexisse cum dixit: « Principium est sui motus animus, idest causa ex se ipse est suarum actionum, quae nullo modo aliunde dependant ». Quid ergo? nonne putas idem vidisse Aristotelem, hominem Platoni per tam multos annos familiarem, quod Albertus multis post saeculis natus cognovit? Itaque quam pie hoc egerit in praeceptorem, ipse viderit. Ego tamen ea, qua apud me veneratione est, damnare non audeo. Sed quae ab Augustino dicuntur, vehementer approbo. Nosti hominis multam variamque doctrinam, nosti iudicium acerrimum: nosti in rebus omnibus aequitatem singularem. Hic ergo Aristoteli, cuius doctrinae cupidissimus fuit, adversus Platonem loquenti tanquam qui in illum puer semper sit, silentium edicit.

Sed redeo ad Albertum, et quod nobis dat libenter accipio, Platonemque nostrum adversariorum quoque testimonio recte sensisse libenter audio. Nam quod parum haec perspicue ab eo prolata dicat quis iam ferat, si eum qui, inaudito quodam concentu et suavissimo temperamento poetica oratoriaque ornamenta simul ex sua divina eloquentia miscuerit ab homine barbaro et utriusque linguae ignaro tanquam quod concepisset exprimere non possit, accusetur? Utinam, Alberte, tantum eloquentia valuisses, quantum doctrina polles! Nihil enim in tanto philosopho desideraretur. Sed verum est illud Virgilianum, non omnia omnes posse.[2] Quam ob rem quod cunctis disciplinis excellis, te immor-

[1] *De nat. et orig. animae* II, 1, in *Opera,* Lugduni, MDCLI, p. 197-8.
[2] Verg. *Ecl.* VIII 63.

talibus laudibus prosequor; quod vero elocutionis Platonem insimulas, risu potius quam argumentationibus diluemus. Moveri a se inquit animum; ergo agit simul cum moveat, et patitur cum moveatur. — Minime, quandoquidem hoc dicit: « movet se animus », idest et sua vi, nullo alio movente, locum puncto temporis mutat atque operatur. Non ergo agit simul atque agitur; sed causa ipse ex se est omnium actionum suarum, ut tu, magne Alberte, rectissime interpretaris. Nam, quemadmodum nullus omnino modo primis labris physica attigerit, aut ignem aut aquam agere simul patique dicet cum sua congenita vi alter caleat, frigeat altera; non enim calefacit se ignis, neque aliunde calorem patitur; sic animus innata sibi vi locum mutat, innata sibi vi operatur, appetit, speculatur denique atque intelligit; nullo impellente, nullo commonstrante. Quod si quis et sua hebetudine tanti philosophi ingeniumm etiens motus illos, quos passivos posterosque Peripatetici nuncupant, animo tribuisse Platonem credat, ipsius verba audiat: « Gerit, inquit, caelum, terram, mare, mundum, suis motibus animus; horum autem nomina sunt velle, intelligere, curare, consultare, recte aut contra opinari, gaudere, dolere, audere, metuere, diligere, odisse; omnibus denique motibus, qui his cognati aut primi sunt. Hi, secundos sibi motus corporis assummentes, omnia ducunt in augumentum, minutionem, concretionem, discretionem et quae haec sequuntur ».[1] Aperte ergo his verbis demonstrat Plato, non corporeos motus, quos passivos posterosque appellant, quos etiam Aristoteles motus dicit, animae attribuere, sed eas operationes motus vocat, quam tam ipse quam Aristoteles energias nominant. Hoc autem quis sibi vitio tribuat, cum scribenti pro arbitrio nominibus

[1] *Leg.* X 896 E.

uti liceat, praesertim si ea, quae sunt alicuius formae, generi attribuantur? Omnis enim motus operatio est. Non autem contra. Ergo motus quae species operationis est, pro ipso genere posuit. Quod si ita mordicus rem teneant Peripatetici, ut negent philosopho concedendum, ut nominibus nisi propriis utantur, eodem vitio laborare Aristotelem saepe deprehendent. Ille enim, ut reliqua multa omittam, quae inter legendum notari possunt, vim cogitandi intellectum saepe nominat. Sed nimis diu, in re praesertim tam aperta, versamur. Itaque nisi quid tu praeterea desideres, nos ad reliqua transeamus.

Landinus. Ego quidem de motu nihil. Verum et huiuscemodi rationibus nescio quo pacto nonnulli se opponunt.

Carolus. Meque istorum calumnia me fugit. Aiunt enim ita hoc animorum nostrum esse, ut etiam cum ceteris animantibus sit commune, nituntur que ostendere, si hoc nostros animos immortales efficiat, nihilominus pecudum ferarumque animas immortales futuras. Sunt etiam qui addant corpora omnia physica eadem ratione a se ipsis moveri: sed errant profecto. Est tamen circa corpora minus laborandum, cum Aristotelis auctoritas nos hoc in loco defendat. Ait enim in Physicis corpora non moveri sua sponte, quia nequeant sua sponte quiescere cum moveri coeperint, nec etiam undique moveantur; quod futurum putat, si suorum motuum in eis sit liberum principium.[1] Videmus enim ignem non posse suum motum continere; non enim potest non urere, si sibi materia obiiciatur, quippe qui non sit motus sui compos. Vides ergo, non modo non adversante, sed contra summis id argumentationibus docente Aristotele, corpora suo motu non agitari. Sed eadem ratio erit et pecorum, quandoqui-

[1] *Phys.* VII 1.

dem eorum animae sine corporis adminiculo nihil agant. Nam cum ea obiiciantur quibus moveri possint, ita eorum trahitur appetitus, ut non possit non appetere voluptatem, non prosequi, non asciscere. Unde verius in illis dicitur animam ab iis quae sibi obiiciuntur trahi, quam ab anima corpus. Vides igitur falso Platonem insimulari, cum velint huiuscemodi argumentatione confici, ut pecudis veluti hominis anima sit immortalis.

Sed quid plura? Nam si cum Aristotelicis convenit ea ratione animum se ipsum movere dixisse Platonem, quia ipse suarum actionum ex se causa sit, cetera facile convenient. Non enim illi hoc negabunt praesertim Albertus, qui inter plerasque alias de animorum immortalitate argumentationes hanc praecipuam affert, non posse corrumpi animos quia ipsi sint suarum actionum causa. Aristoteles autem et in multis aliis locis, et in eo, quem ad Nichomacum filium de moribus scripsit, praemia poenasque iure hominibus iccirco deberi affirmat, quoniam sive recte quid agant, sive delinquant, id non coacti, non externa vi impulsi, sed sua voluntate suoque consilio agant.[1] Agere autem sua sponte nullus dicitur qui ab alio movetur.

Sed audiamus hos, qui aliunde animos moveri volunt: dicant ipsi in quem tandem nostrarum actionum causam referent: in corpusne? At quis non videat non modo non moveri a corpore animum, sed saepissime illum, modo velit, quicquid est corporis, id omne sui arbitrii facere, atque in suam dictionem penitus redigere? Cum enim philosophorum, cum theologorum praeceptis obtemperamus, cum illud a satyro audimus:

Summum crede nefas animam praeferre pudori,[2]

[1] *Eth. Nic.* III 5.
[2] IUVEN. *Sat.* VIII 83.

nonne multa facimus, in quibus nullam omnino voluptatum, nullam salutis ipsius corporis rationem habemus? Possem repetere hoc in loco ex historiis, quot viri ad certam mortem, ut decus atque honestatem retinerent, ut salutem patriae parerent, ut parentibus, ut amicis, ut civibus denique omnibus consulerent, sua sponte accesserint. Sed neque Mutii combustam volam, ex quo Scaevolae cognomen assumpsit, quod sine vola deinceps fuerit, neque Horatium Clusinorum impetum, donec pons a tergo praecideretur, substentantem nunc referam. Quae omnia nisi interitum corporis contemneret, animus nunquam aggrederetur. Non potest autem contemnere, si ab eo veluti captivus trahatur. Ergo quid inde conficiatur manifestum est. At dices haec rariora esse. Ego autem fateor esse vel rarissima, modo intelligamus non evenire id egregia quadam vi corporis, quae nulla est, sed torpore animi, qui imperium sibi traditum tueri negligat. Sed tu quem mihi dabis adeo corpori obsequentem, cuius animus quandoque se ipsum excitans multa adversante corpore non faciat? Eritne ex asotorum numero quisquam tam perditus, qui non aliqua, quaecumque illa sit, causa, multos labores subeat, qui plerasque corporis voluptates non recuset, ut tandem intelligas animum, quamvis multam a corpore labem diuturno carcere contraxerit, suaeque paene divinitatis oblitus sit, posse tamen, si voluerit, sui arbitrii esse, et initium suis actionibus afferre? Quam multa enim avaritiae causa adversus ocium, adversus valitudinem, quae duo in primis concupiscit corpus, faciunt homines! Nam, praeter illud, quod

Impiger extremos currit mercator ad Indos
Per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes,[1]

[1] HORAT. *Epist.* I 1, 45.

nonne persaepe multos videmus, qui ut divitiae crescant, rebus etiam necessariis, ut inquit Terentianus Davus,[1] genium suum defraudent? Nam quid ego illorum exempla prosequar qui, ambitione accensi, ut imperia, ut magistratus, ut honores assequentur, nullam corporis miseriam refugiant? Sed hic nonnullis maiora quam sunt videri solent; at nonne idem in minoribus?

Manet sub Iove frigido
Venator tenerae coniugis immemor.[2]

Quin torpent et penitus rigent nocturno gelo membra; et tamen vigilat ad amatae mulierculae limen insanus amans. Quae omnia quis non videt ab animo quamvis perturbato,[3] contra corpus fieri?

Landinus. — Nimis diu in re manifesta versaris. Quis enim qui in aliquo hominum numero reponi dignus sit, deterius quod sit, id potiori vim afferre censeat? Sed aveo[4] audire quid adversus eos respondeas, qui volunt a Deo artifice rerum omnium animos cogi.

Carolus. — Dices igitur a Deo animum cogi: vide quid agas. Primum enim te interrogabo, quo animum impellat Deus. Ad honestumne ac rectum? At nulla iam laus debebitur, nullaque erit gratia huic homini, qui non sua sponte, sed alieno impulsu recte egerit. An ad turpe? Sed quis hac se impietate obstrinxerit, ut asserat Deum, a quo omnia optima sunt, ad pravum impellere?

Cum igitur animi actiones a nullo cogantur, a nullo pendeant corpore, non erit a corpore natus animus; non ergo cum corpore interibit; sed a se causam motus habens, nun-

[1] *Phorm.* I 1, 10.
[2] Horat. *Od.* I 1, 25. Ms: *tenerae coniugis immemor venator.*
[3] Ms. *perturbator.*
[4] Ms. *habeo.*

quam se ipse deseret. Adde etiam quod cum clausi tenebris et carcere caeco[1] tamen ad divinorum speculationem erigantur animi, indicant se divinis esse cognatos; divini igitur sunt. Igitur et immortales. Accedit ad haec, quod cum eos incorporeos nudius tertius convicerimus, etiam simplices individuosque esse necesse erit, quandoquidem nihil dividi queat, nisi quantum recipiat; nec quantum nisi a corpore recipiatur. Sunt igitur simplices et individui: non igitur dividuntur; non ergo in interitum cadunt.

Sed videamus et alia. Omne quod rei alicui, quam suapte natura praecedat, quippiam affert, contrarii eius quod affert impatiens sit necesse est; at anima corpori, quod illa sua natura praecedit vitam affert; ergo eius contrarii impatiens erit. Contraria autem vitae mors est; impatiens igitur mortis erit anima. Item formas, quae ita haerent alicui subiecto ut nunquam illi contrarium afferant, easdem semper manere necesse est. Animam autem formam corporis esse omnes fatentur. Haec autem ita corpori adhaeret, ut vitae qua corpus afficit, contrarium, idest mortem, nunquam afferat. Erit igitur vitae semper, mortis vero nunquam particeps; veluti ternarius numerus imparis semper, paris autem nunquam particeps efficitur, quandoquidem ea quae complectitur, non modo tria, sed etiam imparia sunt.

In libris vero De republica[2] ostendit Plato unius cuius que rei et bonum esse et malum, et bonum quidem servare, malum corrumpere eam rem, cui utrumque tribuitur; veluti videmus morbo, qui malum corporis est, corrumpi ipsum corpus. Deinde addit: « Quicquid interit, id non alieno, sed suo malo interire. Videmus enim corpora nostra non cibi vitio, sed morbo qui ex cibo contrahitur, exstingui ». Quae omnia

[1] Cfr. p. 67. *n*.
[2] *Respubl.* X 9.

cum docuerit, ad postremum ita colligit animos alieno malo perire non posse. Hoc enim commune illi est cum ceteris rebus; malum autem animorum nihil aliud esse, nisi vitium, ut avaritia, intemperantia et cetera huiuscemodi. Hoc autem depravare quidem posse, non autem dissolvere; ergo erunt immortales animi, si neque alieno neque suo malo pereunt.

Dicam et aliud, quod non multum ab hoc discedat. Quicquid interit, aut ea ratione interit, quia a materia sua forma dividatur, aut quia eae partes, quibus totum integrum consistit, distrahuntur, veluti cum divulsis iam trabibus lapidibusque, quibus domus constabat, ruit domus; aut quia subiectum subtrahatur, ut si tabula uratur, pereat una quoque pictura quae tabulae haerebat, necesse est; aut quia causa unde illud est, aliquo modo discedat; occidente enim sole, dies quoque, qui a sole est, discedet. Quod si nihil tale sibi accidit, nunquam in interitum cadet. Quid ergo horum animis nostris evenire dicemus? an ut a materia forma separetur, cum ipsi omni penitus materia careant? an quia partes ex quibus constant, dividantur? At quae partes in illis esse possunt, cum simplices omnino indivisibilesque extent? Iam vero de subiecto nihil est quod disputemus, cum a corpore, quod solum subiectum poni possit, minime pendeat animus. Non enim ita adiacet corpori ut accidens aliquod suo adiacet subiecto, neque ut forma materiae.

Nec est quod dicas animos perire, quia a sua effectrici causa deserantur. Ipsa enim est prima omnium causarum, a qua omnia id sunt quod sunt; neque ulli unquam deest, quia quantum in se sit, semper assit. Quapropter, si nihil in interitum cadere possit, nisi iis modis, quos iam enumeravimus; animi autem nostri nihil tale patiantur; non incident in interitum.

Verum tentemus si ex suis quoque actionibus immor-

tales ostendi possunt: sitque huiuscemodi argumentatio. Quicquid mortale est, labentibus annis paulatim atteritur, atque per occulta detrimenta tandem in interitum cadit. Tempus enim, ut recte scripsit Ovidius,[1] edax rerum omnium est. Nec alia causa est quod suos filios vorare Saturnum poëtae finxerunt, nisi quia tempus, quod per Saturnum exprimitur, omnia tandem quae mortalia sunt interire. Mens autem nostra durando agendoque magis ac magis invalescit et proficit, et temporis accessu validius ad cuncta percipienda insurgit. Non ergo est mortalis. Praeterea omnis vis, quae suapte natura corrumpi potest, a suo obiecto, si vehementius quam par est se offerat, facile laeditur. Videndi enim vis nimio lucis fulgore perstringitur atque hebescit; idemque in auditu, idem in olfatu, in reliquis sensibus deprehendas. Vis vero mentis non modo non deficit cum illi excellentissima quaeque obiiciuntur, sed corroboratur vehementius acutiorque redditur: non ergo corruptibilis.

Sed neque illud omittam. Nam si cognoscas naturam alicuius obiecti, cognosces quoque naturam eius potentiae, cuius id est obiectum, cum proportio optima sit inter id quod cognoscitur et id quod cognoscit. Animadversa autem potentia ac facilitate facile cognoscitur essentia, a qua est illa facultas. Est autem mens nostra essentia quaedam, cuius facultas est vis intelligendi; illius autem obiectum est veritas. At veritas immortalis est. Ergo et vis intelligendi et mens, in qua est illa vis, erit immortalis.

Illud autem quis non viderit, Deum ipsum iustum non futurum, nisi et quorum vita multis sceleribus inquinata fuerit, merita[2] supplicia luant, et qui castissime integerri-

[1] *Metam.* XV 234.
[2] Ms.: *inmerita.*

meque vixerint debita praemia consequantur? Atqui contra videmus bonis multis omnia tristia, malis vero cuncta felicia in vita evenisse. Quapropter necesse est aut Deum ipsum iniustum esse, aut restare animos post mortem, ut unicuique pro meritis tribui possit. Primum autem esse non potest; erit igitur secundum. Verum accipe quod non modo auctoritate tanti viri, sed sua etiam vi plurimi facias oportet. Dabis enim sapientis animum nihil frustra appetere, nihil temere concupiscere. At, ut quisque sapientissimus est, ita ardentissime se immortalem exoptat. Hoc autem, si supra conditionem humanam sit, stultissime cupiat frustraque exoptet. Sunt igitur immortales animi.

Dicam et aliud. Quicquid suapte natura movetur, ei naturalis quaedam facultas est ut finem, ad quem movetur, attingere possit, ne, quod in natura nusquam reperies, motus ille frustra sit. Animus autem natura impellente summum bonum appetit. Hoc autem in momentaneis caducisque rebus non invenitur. Nam quo pacto aut ea nobis felicitatem afferent quae miseriam non auferunt, aut miseria id carebit quod sit tandem in interitum casurum? Dixi modo impulsum qui a natura sit inanem esse non posse. Impellimur autem omnes ut immortalitatem nostri futuram speremus. Nam cum ad certam et indubitatam mortem, ne a via recta deflectamur, accedimus, cum Deum pie religioseque colimus, tanquam aliquid post hanc vitam sperantes, nonne immortalitatem vaticinamur? Item quicquid ita ex sese est ut ab aliis per eas quoque actiones, quae suae essentiae sunt, omnino separatum sit, id etiam ab iis sua essentia separatum dicetur.

Quod, ut dilucidius intelligas, non ab re erit suo contrario probari. Si enim actus corporis, quia corpori vinctus est, cum eo corpore, cuius est actus, nunquam aget ea actione

quae suae essentiae propria est, nisi ex sui corporis analogia, contemplare visum, contemplare auditum, intuere denique reliquos omnes sensus. Obibitne ac perficiet ita munus suum videndi vis visiva, ut ad quodvis spatium odores formasque discernat? Minime. Quid ita? Quia cum corpori, idest oculo, coniuncta sit et in glaciali, sive crystallino humore, sive in nervis opticis resideat, alibi, ut supra disputatum est, tantum aget, quantum valet illud membrum, cui spatium omnino praefinitum est; si igitur vis aliqua corporea, qua corpori affixa est, non aget ea actione quae sua et propria est, nisi ad proportionem corporis, facile cernemus eadem ratione id quod ad nullius corporis harmoniam operatur, esse ab omni corpore sua essentia separatum. Mens autem nostra huiuscemodi est; qui enim, quae infinita sunt assequeretur, si ex aliquo corporis instrumento, quod finitum est, ea essent intelligenda? Est igitur a corpore sua essentia separata mens. Non igitur cum corpore interit.

Amplius, quicquid ita regit atque movet corpus, ut vim tamen eius regendi et formam sui motus minime ab eo mutuetur, id ita separatur ab illo, et ex sese est, ut nullo pacto idem essentia esse possit. Regit enim atque movet navim, qui ad temonem sedet gubernator; non tamen eundem esse gubernatorem et navem dicemus, quandoquidem non vi accepta a navi, sed sua et propria illi moderatur gubernator. Quis enim dicat Typhim a navi Argo, quam ipse regebat, non differre, quandoquidem vi, qua illam regebat, minime sit navi coniunctus? At animum ad corpus huiuscemodi invenies. Ille enim dux atque rector corporis vi sua quae nulla in parte a corpore dependeat, corpus iners ex se brutumque[1] ita regit, ut illud modo ad vim rerum afficiendarum arte dirigat, modo ad rationem honesti studiosis actionibus alliciat,

[1] Ms.: *brutus*.

modo ad veri inquisitionem scientia, intelligentia ac sapientia adducat. Est igitur separatus a corpore animus. Non igitur cum illo interit.

Amplius, quod a sese suaque ratiocinatione ea investigando assequitur, quae vel in vita humana iusta, vel in Dei cerimoniis religiosa vocamus, id a corpore nunquam dependet. Est enim honestum huiuscemodi, ut propter se et vi sua, nulla omnino proposita utilitate, expetatur: nec alia ratio religionis erit. Nam cum ea sit divinarum cerimoniarum disciplina, quis non videat non modo appetitionem, sed inquisitionem quoque ac inventionem earum nullum cum corpore habere commercium? Nam quicquid a corpore expetitur, ea ratione quod illi et quadret et conveniens sit expetitur. At corpori nihil nisi quod aut utilitatem aut voluptatem pariat, expedit. Hoc in homine non facile deprehendas; nam sensus nostri mentis luce illustrati potius a ratione aguntur, quam ipsi agant. Sed in iis, quae ratione carent animantibus, sensus, qui totus a corpore pendet, dux atque rector est, neque ad recti decorique normam dirigit, neque ad Dei cultum suas actiones instituit. Quamobrem, ut iterum proponam, quod sua ratiocinatione honesta inquirit, id non vi, quae a corpore proveniat, inquirit. Inquirit autem haec animus. Ergo sua vi id agit. Ex se igitur est; ergo non peribit pereunte corpore.

Sed neque hoc praetermittam: nam, omnibus approbantibus philosophis, vere dicitur non posse ea, quae extrema sunt, nisi per id quod eorum extremorum medium sit, recte iungi atque connecti. Dies enim, qui totus lumine illustratur, nocti, quae umbra tenebrisque penitus obruitur, per eam temporis partem coniungitur, quae, cum neutra illarum sit, utriusque tamen particeps existit. Crepusculum enim antiqui id tempus dixerunt, quod inter lucem tenebrasque ita in-

teriacet, ut neque omnino luceat, neque rursus sit penitus obscuritate involutum; sed in confinio utriusque positum et utrique adhaerens nos dubios reddat huius an illius partem esse dicamus. Unde etiam accepero, quod verbum prisca Latinorum lingua dubium significat, crepusculum plurimi dictum volunt. Sed quod de die nocteque ostendimus, id in omnibus, quae extrema inter sese sunt, deprehendas. Si igitur essentias quasdam separatas ex sola simplicique incorruptibilique mente a Deo productas videmus, quod vel angelos, vel daemonas recte appellabimus: si rursus bruta animalia corporea corruptibilia nulla ratione utentia, profecto erit et aliquid a Deo creatum, quod ita medium inter duo haec extrema sit, ut ex simplici et commixto, corporeo incorporeoque, atque postremo et ea vi, qua intelligat, et ea, quae non intelligat, constet. Is enim homo est, qui inter supremos spiritus et humi gradientia animalia medius seriem illam, de qua paulo ante dixi, expleat. Constamus ergo ex corruptibili et incorruptibili. Est autem corruptibile corpus. Erit igitur animus, qui sese ab interitu vendicet: ergo immortalis.

Landinus. — Non possum dicere quanto non modo cum voluptate, verum etiam admiratione haec, quae de animorum nostrorum immortali natura disseruisti, acceperim. Fit enim, nescio quo pacto, ut cum ea, quae nostra sponte libenter credimus, rationibus quoque ac testimonio gravissimorum virorum confirmantur, nos et a principio recte sensisse gaudeamus, et deinceps sententia nostra hac via corroborata nulla a contraria parte dubitatione insurgente, suavissime perfruamur. Itaque cum Platonem nostrum, a quo omnia, quae de immortalitate animorum a te disputata sunt, manare demonstrasti, hactenus tuo ore, tanquam inter philosophos primum vehementer admiratus sim, nunc demum,

iis auditis, quae me ad hanc diem latuerant, eum iam non ut hominem excellentissimum illum quidem, sed ut aliquid supra hominem penitus obstupesco. Verum, nisi nodum forte in scirpo quaeram, unum est, quod, ni tanti viri auctoritate obruar, minime probem. Facit enim ipse animos nostros immortales; pro qua quidem re immortales sunt tibi gratiae habendae; nec tamen absolvit suo iudicio facinorosorum hominum animos, sed varia illis, ut ipse mihi saepe dixisti, post mortem supplicia parat. Quod quidem ego vehementer probo; nam et ea, quae fas iusque continent, sentit, et a Christianorum dogmate non dissentit. Quod autem eos, quorum vita scelere aliquo coinquinata fuerit in brutorum corpora migrare post mortem contendit, id ego non ea solum ratione quia a nostra religione damnatur, sed quia in se veri nihil simile continet minime, approbo.

Carolus. Recte sentis, o Landine, de huiusmodi animarum transmigratione. Verum cave tale quicquam Platonem sensisse existimes. Nimis enim divinus vir ab ingenio suo degenerasset, si, oblitus divinitatis, quam multis in locis animis nostris tribuit, ad postremum in tam alienas a natura sua sedes eos demitteret. Non igitur hoc sensit. Sed, Timaeum imitatus, huiuscemodi omnia deterrendorum a vitiis hominum causa finxit. Timaeus enim in libro De mundo cum longo ordine quae ad rem pertinere videbantur de anima disputasset, ad postremum admonet adversus pervicaces obduratosque homines non modo supplicia legibus esse adhibenda, verum etiam timorem futurae vitae figmentis quibusdam incutiendum, quo, gravissimis poenis perterrefacti, a scelere declinent; additque haec esse fingenda, ut timido animo qui fuerint, ob idque officium reliquerint, ii muliebre corpus induant; salacis autem animus suillum, levioris volucrem, ociosi et ignavi pisciculum subeat.[1] Habetis, optimi adolescentes, quae

[1] Timaei Locri *De an. mundi,* 104 D.

ratio tantum virum impulerit, ut hominum animos in pecudum corpora migrare scriberet.

Quae autem argumentationes immortalitatem nostram probare possent, eae longe plures restant, quam quae hoc tempore a nobis demonstratae sunt; verum et has paucas iamdudum non sine summa difficultate explico. Nam et ea mihi, ut videtis, valetudo est ut maiusculum paulum laborem vix ferat, et huius diei disputatio huiuscemodi fuit, in qua plurima eademque difficillima tractanda essent, et ea non ex uno certo loco, sed e pluribus iisdemque diversis accersenda, et ab iis praecipue scriptoribus mutuanda, a quibus doctissime quidem et in primis acute omnia tractantur. Sed ita cuncta ab omni genere dicendi abhorrent, ita dialecticorum senticetis horrent, squalidaque sunt, ut vix ad mansuetiores Musas traduci et oratorio cultu nitescere valeant. Quapropter, ut suum tandem exitum nostra oratio sibi inveniat, vos non modo hortor, verum etiam oro obsecroque, ut divinitatem vestram nobiscum et inter vos saepissime repetatis, atque omnes animi vires pernoscatis; quem quidem a Deo purum homini traditum, quicumque ab omni corporis contagione impollutum servaverit, et omni virtutis genere excultum reddiderit, is profecto et dum in hac mortalium vita versabitur omnibus perturbationibus vacuus in summa quiete ac tranquillitate deget; et postquam a Deo molestissimis corporis vinculis solutus fuerit, et in originem suam, quae caelestis est, reversus incommutabili sempiternoque bono fruetur.

FINIS.

IV.

MICHELE LOSACCO
LIBERO DOCENTE DI STORIA DELLA FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITÀ DI PISA

STORIA
DELLA DIALETTICA

PARTE PRIMA — PERIODO GRECO

(FINO A PROTAGORA),

PREFAZIONE

Il rinvigorirsi degli studi filosofici negli ultimi decenni, facendo cadere in discredito i vecchi schemi della logica formale, ha rimesso in onore la dialettica, della quale si viene sempre più riconoscendo l' importanza. Ma, benché la parola sia spesso ripetuta, non tutti si rendono conto del suo intimo significato. E ciò dipende, non solo dal fatto che la scienza, a cui deve applicarsi, non ha tradizioni ben radicate, ma ancora dalla varia fortuna, che la parola stessa ha avuto attraverso i tempi;[1] onde non può far meraviglia

[1] La parola « dialettica » (διαλεκτική) è derivata dal composto διαλέγεσθαι. il quale trovasi già in Omero, come nota il Teichmüller, e sempre applicato al campo ideale, al pensiero.

Iliad., XI, 407 (di Ulisse):

ἀλλὰ τί ἤ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;

Gli altri luoghi dello stesso poema, in cui il verbo ricorre sono: XVII, 97; XXII, 122; XXII, 385 e XXI, 562. Esso dunque designa, in modo concreto, l'attività dell'anima: « und es ist charakteristisch, dass allemal in Folge dieser ideellen Zerlegung und *Aussortierung* der möglichen Fälle ein Entschluss reift, so dass diese Dialektik also eine Ueberlegung und Berathung enthält und den logischen Charakter des Menschen, die Vernunft anzeigt ». TEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, I (Gotha, 1876), 173-174.

se, essendo stata adoperata in sensi differenti, abbia un non so che di fluttuante, sicché alcuni, nelle loro critiche, non sempre si guardano dal confondere una forma con l'altra.

Per determinare adunque il concetto concreto della dialettica, bisogna studiare successivamente le forme diverse, che essa è venuta assumendo via via, e far cosí germogliare naturalmente quel concetto dallo sviluppo che ha avuto nella storia.

Una tale indagine non è stata ancor fatta; giacché l'opera del Prantl, limitata allo studio della logica formale e rimasta inoltre incompiuta, non risponde alle esigenze da noi additate.

Ecco dunque la ragione del presente lavoro, in cui vedremo sorgere a poco a poco la dialettica dalle investigazioni cosmologiche della scuola ionica e la vedremo, fin dai primi suoi passi (passi davvero giganteschi se pensiamo ad Eraclito), proporsi, benché in forma rozzamente materialistica, il suo cómpito fondamentale, che è quello di conciliare l'unità e la moltiplicità, la reale essenza e la mutabile apparenza, la verità e l'errore, il bene ed il male, tutte quelle antitesi insomma che impediscono la concezione organica della realtà, qualora o si accetti un solo dei termini di ciascuna coppia, dichiarando l'altro illusorio, ovvero si riesca, con i sistemi dualistici, ad accentuare fortemente l'opposizione, senza però unificarla.[1]

Noi vedremo che il vero creatore della dialettica, intesa

[1] Vedi Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (Bari, 1907), p. 11 e seg.

nel senso piú profondo, fu Eraclito, il quale tentò di conciliare gli opposti mediante il divenire; mentre invece Zenone l'eleate, il quale affermò come vero uno solo de' due termini, l'Essere sostanziale, abbandonando il fenomeno (e lo stesso movimento) all' opinione fallace, poté fondare soltanto una dialettica formale, quella cioè che tende alla dimostrazione del vero e alla confutazione dell' errore, quella che si volge alle arbitrarie astrazioni dell' intelletto, come a sua meta.

Certo, questo secondo tipo di dialettica non è inutile, anzi ha il suo valore. La discussione importa un lavoro di riflessione critica, il quale, come fu già avvertito dal Rosmini, scopre certe antinomie raccolte nel pensare comune e però scuote la beata fiducia di colui che credeva possedere la realtà in un modo pieno e assoluto.[1] Se Eraclito ebbe un senso oscuro della realtà come svolgimento, rimase d'altra parte avvinto ad un realismo ingenuo, ad un oggettivismo che in lui stesso era poco coerente. La dialettica formale di Zenone, continuata dai sofisti e dai loro successori, sia nell'antilogica, la quale sosteneva la possibilità di due tesi opposte sul medesimo argomento, sia nell'eristica, che, giuocando sulla parola, tendeva ad imbrogliare l'avversario, valse a scrollare l'oggettivismo de' fisici e riuscí ad affermare una soggettività, sia pure imperfetta e particolaristica, sia pure vuota, sia pure scettica e indifferente ad ogni contenuto.

Con Socrate, questa indifferenza cessa, perché l' esercizio

[1] Rosmini, *Logica*[2] (Intra 1867), 38 e 39.

dialettico mira allo scopo essenzialmente educativo di svolgere l'arte del retto pensare in servigio del retto operare ed attinge, benché in maniera inadeguata, il carattere universale della verità, da ricercarsi nell'àmbito stesso del pensiero.

Il secondo momento capitale della nostra storia culmina in Platone, nel quale si ritrovano entrambe le dialettiche, l'eraclitea e la zenoniana: ed è naturale, perché egli cerca il punto d'unione fra le dottrine eracliteo-sofistiche e le eleatico-megariche (il quoziente dell'eraclitismo e dell'eleatismo, secondo la frase herbartiana); accoglie il concetto della sintesi degli opposti, ma afferma insieme la trascendenza dell'Uno sul molto, del permanente sul variabile; scioglie bensí l'idea suprema in una moltiplicità organica di specie intelligibili, ma ne colloca l'esistenza nell'iperuranio. C'è in Platone un doppio dialettismo: l'uno oggettivo, che è la scienza delle idee eterne, già conchiusa in se stessa; l'altro soggettivo, che è lo sforzo della mente per conquistare quel sistema ideale. Il vero ente dunque rimane ancora estraneo allo spirito; l'idealismo platonico è schiettamente ontologico ed oggettivo; il sno risultato piú evidente è la contrapposizione dell'Essere immutabile alla miseria del divenire.

Risultato che, in fondo, viene ad esser confermato da Aristotele con la dottrina del motore immobile e delle specie fisse. La realtà è concepita sempre come esistente bell'e fatta senza e fuori del pensiero, che deve ad essa adeguarsi. A questa metafisica insufficiente corrisponde una logica anch'essa limitata, dagli schemi vuoti e artificiosi, che pur eb-

bero una fortuna piú volte secolare. Né migliorano la posizione gli Stoici, pur ritornando, nella fisica, al panteismo eracliteo. La loro dialettica è un nominalismo, che lascia intatto il problema de' rapporti tra lo spirito e il reale.

L'avviamento ad una nuova soluzione si ha, dopoché l'oggettivismo greco, sotto i colpi delle demolizioni scettiche, ebbe messa a nudo la propria impotenza, soltanto col Neoplatonismo e col Cristianesimo: il primo affermando l'Uno e la progressione; il secondo, col suo spiritualismo e con l'accostamento del divino all'umano, preparando il gran giorno di una nuova filosofia.

Questa filosofia riprenderà con molto maggior vigore il problema lasciato insoluto dall'antica; attraverso il misticismo medioevale, formulerà la *coincidentia oppositorum* per opera del Cusano del Bruno del Böhme; giungerà, dopo lunghe e fortunose vicende, alla scoperta kantiana della sintesi *a priori* e infine, spostatosi il centro della speculazione dall'oggetto al soggetto, farà, nel seno dell'idealismo, risorgere a novella vita la dialettica, grazie al Fichte e allo Hegel. In luogo dell'oggetto trascendente si ha ormai il soggetto assoluto, lo spirito, che, attraverso la posizione delle differenze, attua il proprio sviluppo; che, agitato dal demone della contradizione, crea a sé il proprio mondo e sempre più lo arricchisce. In tal modo, la dialettica viene a surrogare la vecchia logica formale, salendo al grado di logica speculativa; né si pone in conflitto con l'esperienza bene intesa, perché riconosce che, dell'esperienza, il soggetto è fattore essenziale. E inoltre, se la dialettica trascendentale del

Kant era la critica di quella scienza dell'illusione (la metafisica dogmatica), la quale pretendeva allargare l'uso delle categorie oltre i limiti di ogni esperienza possibile; Hegel, negando la *cosa in sé*, riconduce la dialettica al suo vero ufficio, che è quello di assicurarci la conoscenza razionale, con metodo critico, ma restando entro i confini dell'esperienza.

Ma noi vedremo che neppure Hegel si libera dalla vecchia abitudine mentale di presupporre l'oggetto pensato all'attuale determinarsi del pensiero stesso, come categoria; ed in questo senso, la sua dialettica, riproducendo vieti errori, ha bisogno di riforma. Il pericolo da evitare è quello di sostantivare in fatto, e però di rendere inesplicabile, ciò ch'è solo un astratto contenuto del pensiero attuale, ciò ch'è posteriore e non anteriore alla sintesi viva dell'esperienza. Il soggetto, che s'è oggettivato, deve tornare a soggettivarsi; ché allora soltanto sarà in grado di salvare la libertà del suo dinamismo, di non considerare come chiuso o predeterminato il ciclo della sua vita, di affermare insomma la « concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia ».[1]

A stretto rigore, una storia della dialettica dovrebbe comprendere l'intera storia della filosofia, in quanto processo di momenti spirituali, che vengono ad essere via via superati. Ma stimo opportuno circoscrivere la trattazione in limiti piú modesti: allo studio della forma logica, in cui gra-

[1] Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (Messina, 1913), p. 299.

datamente s'adagia il concetto del divenire. In linea secondaria poi, non perderò d'occhio le fortune della dialettica formale; giacché, senza la critica di certe opinioni, sarebbe inconcepibile ed irrealizzabile il processo del pensiero. Ma quella che potremmo chiamare dialettica oggettiva (di tipo platonico) e la dialettica estrinseca o formale, insufficienti entrambe, perché entrambe fondate sul presupposto della separazione od opposizione tra lo spirito e la realtà, dovranno infine risolversi in una terza e piú alta dialettica, in cui la realtà viene ad essere identificata allo spirito, concepito come perpetuo divenire, come perenne posizione e superamento delle sue determinazioni. Ed allora si vedrà che questo metodo non è (come alcuni credono) uno schema, che artificiosamente ed arbitrariamente sia sovrapposto all'esperienza, ma è invece il ritmo interno ed il significato recondito dell'esperienza, una volta che l'Io si rivela essenzialmente processo, attuazione di sé, infaticato svolgimento.

Pistoia, 2 novembre 1916.

Cap. I

ERACLITO

(*Fiorito nel 504-500 av. Cr.*)

Aristotele, per quanto ci vien riferito, chiamò « inventore della dialettica » Zenone d'Elea:[1] e, se parliamo di sviluppo formale dato al metodo dimostrativo, insegnando la maniera di ridurre all'assurdo, con argomentazione dilemmatica, le teorie prese di mira, tale designazione è esatta. Ma, già prima di lui, un altro pensatore piú grande, Eraclito di Efeso, aveva fondato una dialettica assai diversa, piú profonda e piú ricca di germi vitali, introducendo la negatività e il movimento nel seno dell'Essere e tentando genialmente di conciliare l'Uno col molto. Ond'è che, sotto questo riguardo, non ebbe torto il Lassalle ad affermare che la *dialettica oggettiva* si ha solo con Eraclito; perché la contraddizione esiste, per lui, nell'oggetto stesso ed entra a costituire l'essenza del Tutto.[2]

Generalmente, nelle storie della filosofia, si è soliti di far seguire l'esposizione della dottrina eraclitea a quella dell'Eleatismo, quasiché il secondo nasca per antitesi alla pri-

[1] Vedi Arist. presso Diog., VII, 57.

[2] Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln* (Berlin, 1858), I, 64.

ma. Gli Eleati, si dice, erano giunti a un risultato negativo, alla vuota unità, dichiarando illusioni la moltiplicità e il movimento, che i sensi ci attestano. Ma come ha origine la possibilità di questa rappresentazione illusoria e falsa? Un tal problema essi lasciano insoluto; anzi Parmenide, secondo l'osservazione di Aristotele (nel primo libro della *Metafisica*), accortosi che l'unità è propria de'soli concetti e volendo pur adattare le sue teorie ai fatti, ristabilí a malincuore, accanto alla scienza dell'essere, una teoria dell'opinione. Ma, a risolvere il problema, soccorse un altro principio, formulato precisamente da Eraclito: quello del divenire.

Ora, se a quest'interpretazione si vuol dare la portata di un ordinamento logico, di una storia ideale, essa non può incontrare gravi difficoltà, essendo fuori di ogni dubbio che il principio eracliteo viene ad appagare un'esigenza lasciata insoddisfatta dal principio eleatico; ma se parliamo di un ordine cronologico, di una storia effettiva e reale, è tutt'altra faccenda. Che Eraclito abbia combattuto Parmenide, è cosí poco vero, che bisogna anzi (secondo gli studi piú recenti) ammettere proprio il contrario.[1] E, d'altra parte, il concetto del divenire non si annunzia per la prima volta con Eraclito, ché a lui perviene, come retaggio antico, dalla coscienza popolare.

Fermiamoci su questo secondo punto, per chiarire la posizione assunta dal pensatore d'Efeso, e vedere come i germi del suo procedimento dialettico si trovino già, e in vario modo, prima di lui. Nelle teogonie e cosmogonie più antiche, e nella stessa poesia gnomica del VI secolo, ritorna

[1] Cfr. specialmente A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit,* in Jahrb. für klass. Philol., XXV (1899), 491 ff. Non bisogna però dimenticare l'opposizione anteriore di Eraclito a Senofane.

di continuo l'idea che nulla possa sfuggire alla ferrea legge della trasformazione, perché nulla è eterno. Vi si associa il concetto del destino e della periodicità de' cangiamenti. Quando poi nella Jonia si fu sviluppata la scienza del fenomeno, grazie alle cresciute esperienze imposte dalla navigazione e dal commercio, quando lo strumento logico si venne affinando e rivolgendo a saggiare il mondo esterno, quello che primamente richiamò l'attenzione fu il problema del divenire. E i primi fisiologi, da Talete ad Anassimene, furono inevitabilmente condotti a rintracciare la spiegazione causale di esso, ricorrendo ora ad uno, ora ad un altro principio materiale. Ma, in tal modo, nascevano anche tesi contradittorie e si veniva nello stesso tempo a scuoter le basi della certezza sensibile. Chi, infatti, dichiarava che l'essenza di tutte le cose fosse l'acqua, od altro elemento, riusciva implicitamente a contestar il valore di tutte quante le attestazioni empiriche, eccettuata una sola. Anassimandro fa un passo ancora piú avanti, perché scioglie un predicato come l'ἄπειρον dal suo legame con ogni materia determinata e ne fa la sostanza delle cose, studiando la relazione permanente, che unisce l'Essere primordiale alle forme da esso generate. In quanto egli considerò la parola ἄπειρον secondo il suo significato etimologico e, riconosciuta l'antitesi col limitato, ne trasse certe conclusioni, poté bene il Teichmüller salutare in Anassimandro il primo dialettico, intesa la dialettica nel senso della naturale attività dell'intelletto o della ragione.[1]

Con l'idea del numero, introdotta dai Pitagorici, si viene a determinare un altro punto di capitale importanza: la regolarità de' cangiamenti. Senofane poi (checché ne pensi lo Zeller), all'Essere applica il metodo proprio degli oratori,

[1] Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe* (Berlin, 1874), S. 571.

dando il primo inizio all'eristica.[1] Egli, infatti, mostra che la divinità non è generata (non potendo nascere né dal simile, né dal dissimile), che non è finita né infinita, né in riposo né in moto. Cosí, per la prima volta, si disegna il conflitto tra la logica speculativa e l'opinione volgare (al che anche la sua critica de' miti contribuisce). E il principio razionale, che due realtà opposte non possano aver coesistenza, forma tutto il nerbo del ragionamento senofaneo, mettendosi in contrasto con la credenza tradizionale, che attaccavasi al divenire.[2] Che cosa fa adesso Eraclito? Compiendo la trasformazione del mito, approfondisce il concetto del divenire, collegandolo, come avevano fatto Anassimandro e Anassimene, a quello di un ordine permanente che governa il nascere e il perire delle singole formazioni cosmiche; generalizza il metodo delle antitesi verbali, di cui li Gnomici avevano dato vari esempi; si rannoda a Senofane nel suo atteggiamento polemico verso la religione e la veduta popolare, pur opponendosi a lui, nel senso che ammette un'u-

[1] Sext. Empir., *Adv. Math.*, VII, 14: τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξενοφάνης μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὥς φασί τινες, μετῄρχετο. Il Fabricius, a questo luogo postilla: «ab Aristocle autem apud Eusebium 11, 3, Praeparat. arguitur τοὺς ἐριστικοὺς κινῆσαι λόγους καὶ πολὺν μὲν ἐμβαλεῖν ἴλιγγον τοῖς φιλοσόφοις, οὐ μὴν πορίσαι γέ τινα βοήθειαν. nimirum scientiam certam fere sustulit, opinionem solam reliquit, ut dicetur infra sect. 49 et 110». Il Rosmini (*Logica,* 843, in nota), seguendo la congettura di Augusto Guglielmo Winckelmann (Platon. Euthydem. Lipsiae, 1833, Prolegom. c. II), crede che l'Eristica («arte del disputare e contendere di raziocini») traesse l'origine dagli enigmi e grifi, che usavano proporsi in Grecia i savii prima ancora che nascesse la filosofia, e soggiunge che il primo a trovare λόγους ἐριστικούς si dice essere Laso da Ermione, contemporaneo di Senofonte e Simonide, uomo benemerito della musica e della poesia greca. (Cfr. anche op. cit., 863, n. 2). Dopo quanto si è osservato, convien modificare questa supposizione.

[2] Vedi Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste,* Paris, 1905.

nità, non vuota, ma includente la moltiplicità; applica alla vita dell'universo ciò che la sua acuta osservazione psicologica aveva constatato negli accadimenti della vita umana: svolge in maniera piú completa il problema concernente la forma del divenire, ponendo l'unità dell'essere e del non essere, elevando la contradizione a suprema legge del processo cosmico e gittando le basi di una dialettica, di cui soltanto un'oscura anticipazione si trovava nell'opera de'suoi predecessori.

Pure la sua è una dialettica ancora ingenua, una dialettica tutta fusa coll'intuizione naturalistica, da cui è stata suggerita.[1] A spiegare questo fatto, basta richiamare i tratti singolari della sua personalità. Formatosi nella contemplazione solitaria ed aristocratica, egli non si professa discepolo di alcuno, ma dice di aver lavorato a cercare se stesso (fr. 101, Diels: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν). I grandi poeti della sua razza, come nota il Gomperz, avevano bensí nudrita e scaldata la sua fantasia; ma poi il suo spirito, fatto adulto, ne aveva sdegnosamente rigettate le puerili concezioni. Indi la sua ira contro Omero ed Archiloco, ai quali vorrebbe infliggere una pena corporale. Grande ostilità ei dimostra ai culti popolari, e non minore all'erudizione (πολυμαθίη), la quale non insegna ad avere intelligenza, ché altramente l'avrebbe insegnato ad Esiodo, a Pitagora, a Senofane e ad Ecateo (fr. 40). Non occorre, per lui, sapere ogni cosa: occorre addentrarsi in quello che piú importa. Bisogna sforzarsi di conseguire la profondità, non l'ampiezza, delle co-

[1] La scoperta dell'elemento dialettico nella filosofia di Eraclito è cosa tutta moderna. Gli antichi lo consideravano generalmente come un fisico: tutt'al piú alcuni ne facevano anche un moralista. Cfr. Sext. *Math.*, VII, 7: ἐξητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον φυσικός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος.

gnizioni. Né a ciò contradice il fatto, che egli raccomandi ai filosofi di essere indagatori di molte cose (εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας: fr. 35), perché una tal conoscenza è presa da lui nel senso d'investigazione critica. Il sapere indiretto ed acquisito val nulla di fronte all'indagine originale, che si pone in contatto immediato col vero.

D'altra parte, Eraclito è un filosofo-poeta, un intuizionista che rifugge dal rigoroso procedimento sistematico e non si prende pensiero dei dettagli. E il metodo della sua trattazione è (come ha notato lo Spengler) essenzialmente psicologico.[1] Egli non considera propriamente l'origine e il fine del mondo, ma fa piuttosto una sottile analisi de' processi naturali. E la filosofia, per lui, come per gli altri greci di quel tempo ed anche dopo, è, non tanto una scienza astratta, quanto un'architettonica del pensiero. E il suo stile, plasticamente geniale, rivela una tempra finissima di artista. La sua espressione è sempre colorita e robusta, sí da render quasi visibile il concetto, il quale, per la stessa insolita novità, offrendo enormi difficoltà al linguaggio, non poteva se non guadagnare da una forma immaginosa. In consonanza con la sua mentalità d'eccezione, sembra che Eraclito non abbia dato a' suoi pensieri un andamento dimostrativo, ma siasi compiaciuto di esprimerli in tono imperatorio e profetico, d'inquadrarli in lapidari aforismi.[2] Egli, che pur conosceva la potenza della retorica, da lui efficacemente definita « capitana dei coltellacci »[3] (fr. 81); egli che pur si

[1] Spengler, *Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie* (Halle, 1904), S. 10.

[2] Vedi l'autorevole giudizio di Hermann Diels, nel vol. *Herakleitos von Ephesos*² (Berlin, 1909), S. XIII.

[3] Per questa ed altre citazioni, mi valgo della traduzione di Emilio Teza: *Parole di Eraclito* (Padova, 1903).

rivela esperto in attacchi polemici, anziché porre dilemmi e sillogizzare, preferí vivificare le sue idee con la fiamma dell'immaginazione, incorporarle in simboli concreti, dar loro un piú forte rilievo con ingegnosi contrasti di luci e di ombre.

L'elemento intuitivo, dominante nella sua filosofia, ha indotto alcuni, come lo Schuster,[1] a considerare l'autore come un sensista od un empirista. Ora è certo che, sebbene Eraclito non si pronunziasse molto chiaramente sul problema del conoscere, tuttavia comincia a revocare in dubbio la testimonianza de' sensi e a far lampeggiare la distinzione tra la conoscenza sensibile e quella razionale. Una volta dice: « Cattivi testimoni agli uomini occhi ed orecchi, se quelli abbiano selvatiche le anime » (fr. 107). E altrove, per significare che la legge del divenire non ci è rivelata dal senso della vista, il quale ci porterebbe a credere falsamente in una persistenza o fissità delle cose: « Morte è quanto vediamo svegli, e quanto addormentati è sonno » (fr. 21). Ed esalta la ragione (λόγος) divina ed universale, come oggettiva ed assoluta, in antitesi al carattere soggettivo della percezione o dell'opinione individuale, che egli chiama un'epilessia (fr. 2 e 46). Onde Sesto Empirico afferma che il criterio della verità, per Eraclito, sta nel partecipare a questa ragione comune e divina (*Math.* VII, 431).

Ma, d'altra parte, il λόγος è concepito in forma ancora grossolanamente materialistica, è intrinsecato a quell'elemento igneo, che deve spiegare il movimento, la vita ed il pensiero. Di qual fuoco si tratta? Già un commentatore

[1] SCHUSTER, *Heraklit von Ephesus*, in « Acta Soc. Lips. », 1873. Cfr. l'interessante confutazione fattane dallo ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, Zw. H.[5], Ss. 720-723.

antico, Giovanni Filopono, avvertiva che il Fuoco primigenio, di cui parla Eraclito, è ben diverso da quello che vediamo quaggiú (*Ad Ar. de an.* I, 2). E inoltre, se non ammettessimo che l' ἀείζωον πῦρ non è la stessa cosa del fuoco visibile, come potremmo eliminare la contradizione rilevata da Lucrezio (*De rerum nat.* I, 696 e sg.):

> credit enim sensus ignem cognoscere vere,
> cetera non credit, quae nilo clara minus sunt?

Se Eraclito dubitava della certezza sensibile, con che diritto poteva poi affermare che il senso non c' inganna, additandoci nel fuoco l' essenza delle cose? Perciò, se teniamo conto del fatto che, mentre la maggioranza dei dossografi attesta che Eraclito scelse come ἀρχή il fuoco, c' è invece chi indica l' aria, o l' esalazione (ἀναθυμίασις), e se teniamo conto altresí dell' intimo nesso, che l'efesio scorge tra l' anima umana e il principio elementare dell' universo, non istenteremo a congetturare che il fuoco sia stato da lui concepito come un soffio igneo e vivificante e ardente in perpetuo. E quest' elemento fu da lui scelto per la sua natura essenzialmente inquieta, come il principio metamorfico per eccellenza, come quello che, essendo mobilissimo, instancabile e irresistibile trasformatore di tutte le cose, permane pur sempre identico a se stesso,[1] e inoltre come il simbolo piú bello e misterioso della vita.[2] Una volta concepito il mondo come un processo, era necessario ammettere una metamorfosi del fuoco negli al-

[1] BERTINI, *Saggio storico sui primordi della filosofia greca* (Torino, 1850), p. 66.

[2] Il ROHDE, nella *Psyche* (II Bd.[2], S. 145; Tübingen, 1907), osserva: « la nascita, la vita e la morte si raccolgono tutte nell' istantaneo fiammeggiare della folgore ».

tri elementi e viceversa: « Tutto è tramutamento di fuoco, e di tutti è il fuoco; come d'oro le merci, e di merci l'oro » (fr. 90). L'universo è in uno stato di perfezione solo quando ha assunto la forma del fuoco, e in tale stato ritorna periodicamente.

Dal divenire poi, che è un dato, Eraclito distingue il λόγος come la sua forma, come un rapporto matematicamente regolare, che circoscrive in limiti ben definiti la durata dei processi naturali, come l'unica *costante* nel variare incessante de' fenomeni, come una legge impersonale e meccanica, non già come un agente personale. Egli lo chiama anche εἱμαρμένη, δίκη, Ἐρινύες. « Ché il sole non sorpasserà le misure: se no, le Furie, ministre di Giustizia, lo ritroveranno » (fr. 94). Questa divina Ragione, nell'apprendimento della quale consiste la vera conoscenza, questa Ragione la cui piú retta espressione è l'armonia, apparisce inseparabile da quel soffio igneo e vitale, di cui abbiamo parlato; perciò la riceviamo in noi, mediante la respirazione, nello stato di veglia; quando invece, durante il sonno, i pori della sensibilità si chiudono, tale unione con la potenza logica diffusa nell'ambiente esterno rimane interrotta.[1] Cosí noi vediamo che alcuni concetti metafisici di gran valore, come il divenire e la razionalità, restano ancora soffocati da quell'involucro di naturalismo ingenuo, che Eraclito non riesce a deporre.

Ma veniamo al principio dialettico del sistema eracliteo. L'immagine del processo cosmico è quella stessa che si offre a chi si trovi sulla sponda di un fiume: « a quanti si immergono ne' fiumi stessi, scorrono varie e varie le acque » (fr. 12); « ché in un fiume, secondo Eraclito, non si può en-

[1] Cfr. SEXT., *Math.*, VII, 129.

trare due volte ch'e' sia lo stesso, né toccare mortale essenza due volte nello stato [suo]; ma, con acume e velocità di tramutamento, disperge e di nuovo raccoglie, s'accosta, si scosta » (fr. 91). La verità, insomma, sta nel divenire, non già nell'essere. Tutto è vita: ma vivere è trasformarsi, divenire altro. Ora il divenire è e non è. Le determinazioni opposte son legate in un tutto, dove abbiamo l'essere e il non essere. Nell'unità di tali determinazioni antitetiche si ha un principio eterno d'inquietezza, che è appunto il principio della vita.

L'antitesi, ricondotta sempre all'armonia, è una conseguenza naturale del fluire delle cose. Qui è la parte veramente originale della dottrina. Certo, nell'opera della speculazione anteriore troviamo degli annunzi suggestivi. Basta ricordare Anassimandro ed i Pitagorici. Il primo aveva formulata la polarità qualitativa del calore e del freddo, del secco e dell'umido. E il Pitagorismo, d'altra parte, aveva distinto, nel numero, il pari e il dispari, il finito e l'infinito, osservando che il conflitto tra i due elementi opposti veniva a comporsi mediante un terzo, l'armonia.[1] Ma questi concetti assumono ora, nella mente dell'efesio, un piú profondo valore speculativo e, grazie al suo temperamento d'artista, un colorito drammatico assai potente. Alla sua coscienza di greco, l'universo apparisce come il teatro di un immenso e perpetuo agone.

È chiaro infatti che, siccome il fuoco primordiale doveva riunire in sé i due attributi contradittorii della permanenza e della mobilità, dell'unità e della moltiplicità; cosí pure ciascun essere e l'intiero mondo non poteva in altro modo esistere che in quanto racchiudesse il contrario nel proprio

[1] Vedi ARIST., *De anima*, I, 4.

seno.[1] « Forse la natura agogna i contrari e con loro compie l'accordo, dai pari no; come di certo accostò il maschio al femmineo e non già l'uno e l'altro verso l'eguale di stirpe, e il comune accordo, il primitivo, non legò per mezzo dei pari, ma dei contrari. Sembra anzi che lo faccia anche l'arte, imitando natura... Cosí appunto diceva anche Eraclito il Tenebroso. Congiungimenti le cose intere e non intere, conferire ciò che differisce, fare accordo ciò che nel canto discorda, l'uno dal tutto, tutto dall'uno » (fr. 10). Ogni cosa, infatti, giunge alla vita mediante la lotta e la necessità. Ciò si vede chiaro in tutti i processi del mondo fisico. Già lo stesso Fuoco si può chiamare tanto *difetto* che *eccesso:* « e lo chiama Bisogno e Sazietà [χρησμοσύνην καὶ κόρον]; ché il governarlo è il Bisogno, e l'incendiarlo è la Sazietà; perché il fuoco sopravvenuto, dice egli, tutto discernerà e ne farà presura » (fr. 65).

Ma, venendo alle cose particolari, osserviamo che « vive il fuoco la morte dell'aria, e l'aria vive la morte del fuoco; vive l'acqua la morte della terra, la terra dell'acqua » (fr. 76). Inoltre: « Il freddo scaldasi, il caldo raffredda, l'umido secca, l'arido si bagna » (fr. 126). Ma, se un opposto sorge da un altro, vuol dire che l'uno può trasformarsi nell'altro, ossia che tutte le opposizioni si riducono, in fondo, al medesimo principio, al Fuoco. Il processo delle trasformazioni cosmiche è indicato con precisione in questi termini: « Travolgimenti del fuoco, prima il mare, del mare metà la terra, e metà turbine acceso » (fr. 31). Ciò vuol dire che il mare, in cui il Fuoco assume la sua prima trasfigurazione, è considerato (in conformità delle opinioni di Talete e di Anassimandro) come il fecondo seno, da cui si sprigionano tutte

[1] Cfr. **Bertini**, op. cit., p. 69.

l'altre forme. Clemente Alessandrino poi ci avverte che la distruzione del mondo (ἐκπύρωσις) sarebbe accaduta secondo un ritmo, che Eraclito descriveva nel modo seguente: « il mare si versa e si misura nella ragione stessa che era prima che sorgesse la terra » (fr. 31). La terra insomma scompare nel diluvio universale; perciò l'acqua ne occupa lo spazio, poi si cangia in vapore e finalmente in fuoco.

Essendo inoltre la regione del fuoco e quella della terra i due termini estremi, in mezzo a cui si operano le trasmutazioni, si potranno distinguere due movimenti: l'uno ascensivo e l'altro discensivo; ma entrambi si riducono, in sostanza, ad uno solo: « La via, in alto e in basso, è una sola » (fr. 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή). L'eterno Fuoco discende prima alle più basse forme della materia (acqua, terra) e da queste, per le medesime vie, risale alla sua forma primitiva. Ecco la ragione del termine « corsa in direzione opposta » (ἐναντιοδρομία), di cui le testimonianze dossografiche fanno uso.[1] Per Eraclito, aveva dunque luogo un *processo circolare*, ossia infinito, in quanto ogni qualità si trasforma nella sua opposta. Tale è il significato della frase: « Comune è il principio e il fine nella circonferenza di un cerchio » (fr. 103). Nel circolo, infatti, qualunque punto si scelga della periferia è principio e fine ad un tempo.

Se il mondo non è altro che unità, la quale di continuo si scinde e ritorna in sé medesima, se ogni singola forma dell'accadere è quasi il punto di limite tra uno svanire ed un sorgere, è evidente che l'opposizione, la contradizione, implicita nell'esistenza, debba essere perennemente supe-

[1] DIOG. IX, 1: διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα. AËT. I, 7, 22: εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

rata.[1] « Dice Eraclito essere il tutto un indiviso diviso, un derivato inderivato, un mortale immortale; ragione che è la età, padre che è il figliuolo, dio che è il giusto. Non a me, ma alla ragione dando retta, savia cosa è consentire che il tutto è l'uno » (fr. 50). E altrove: « il contrappelo voltarsi a un punto solo [τὸ ἀντίξουν συμφέρον], e dalle cose differenti la conciliazione piú bella, e tutto nascere in conflitto » (fr. 8).

Per illustrare un tal concetto, Eraclito ricorre ad alcune immagini singolari: « Non capiscono che il discordante in sé s'accordi; congegnamento a ritroso [παλίντροπος ἁρμονίη], come d'arco o di lira » (fr. 51). Quest'immagine fu diversamente interpretata. Per lo Schleiermacher, seguito dallo Zeller, sarebbe tratta dalla tensione e dal rilassamento delle corde.[2] Il Lassalle, ingegnosamente, la riferisce al Sole-Apollo, che aveva l'arco (il dardeggiare del sole), simbolo della distruzione, e la lira, in cui era simboleggiata l'armonia siderea.[3] Lo Schuster e il Diels opinano che Eraclito abbia avuto in mente la struttura dell'arco scitico e della lira, composti l'uno e l'altra di due legni antagonistici.[4] Meglio forse procede Edmondo Pfleiderer, combinando insieme le tre interpretazioni.[5]

[1] Eraclito — nota il SOULIER — ammette, negli elementi fondamentali, « una simultanea tendenza all'unione ed alla disunione, e che l'esistenza d'un oggetto sarà appunto il risultato di queste due tensioni opposte ». Cfr. *Eraclito Efesio* (Roma, 1885), p. 159.

[2] SCHLEIERMACHER, *Herakleitos der dunkle*, in *Werke*, II Bd. S. 69.

[3] LASSALLE, op. cit., I, p. 105 e sgg.

[4] SCHUSTER, op. cit., p. 130; DIELS, op. cit., p. 28.

[5] E. PFLEIDERER, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus am Lichte der Mysterienidee* (Berlin, 1886), S. 90: « Come l'arco e la lira, già esternamente e sensibilmente, sia nella loro forma quando stanno immobili, sia quando son mossi per l'uso che se ne fa, mostrano un'intima parentela, rappresentano ugualmente la palintonia, cosí combinano nel resto anche metafisicamente, come designazione delle antitesi dialettiche e della loro mutua con-

Un'altra immagine discussa è quella famosa dell'armonia invisibile anteposta alla visibile (fr. 54: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων). Ma probabilmente si tratta della pura intelligibile unità, in rapporto alla sua patente raffigurazione nella bellezza dell'esistenza materiale. Intendere, come fa lo Schäfer, che Eraclito abbia voluto dire: tutto ciò, che nella realtà è apparentemente brutto e disarmonico, si risolve poi in bene;[1] intendere a questa maniera significherebbe contradire alla stessa frase di Eraclito, il quale concede che le apparenze delle cose attestino una certa armonia, ma lascia capire che molto superiore a queste armonie superficiali ed isolate è quella profonda, universale armonia, che risolve tutte le opposizioni.

Lo stesso atteggiamento ideale si riscontra in altri frammenti, che pongono meglio in evidenza il significato della dialettica eraclitea. Fr. 32: « l'Uno, il solo Sapiente, vuole e non vuole esser chiamato col nome di Giove »;[2] ossia: il principio, l'ἀρχὴ del cosmo sdegna il nome di Giove, nel senso antropomorfico che gli è assegnato dalla superstizione popolare; ma d'altro lato lo tollera, in quanto è l'autore del mondo e della vita.[3] Fr. 67: « Il dio [è] giorno notte,

versione; essendo gli stabili attributi di Apollo, come datore di morte e di vita. E così, ciascuno per sé nel suo aspetto sensibile ed entrambi nel loro mutuo rapporto dal lato storico-religioso, offrono il miglior simbolo dell'armonia, che dappertutto nel mondo consta e nasce dagli opposti ».

[1] Cfr. SCHÄFER, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung* (Leipzig u. Wien, 1902), S. 73. Vedi invece la bella interpretazione del TEICHMÜLLER, in *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe,* I Heft, S. 159 ff.

[2] Qui non seguo il Teza, il quale fraintende il senso della frase eraclitea, traducendo: « Né vuole che una sola cosa sia detta la sapiente: e vuole il nome di Giove ».

[3] Il GOMPERZ (*Les penseurs de la Grèce,* I, Lausanne, 1904, p. 71) richiama giustamente l'attenzione nella corrispondenza tra Ζεὺς e ζῆν. Egli

inverno state, guerra pace, sazietà fame, [tutti contrari; eccone il senso]; e si tramuta come [fuoco] quando si immischia cogli incensamenti, e prende nome a volontà di ciascuno ». La divinità insomma, o il principio cosmico, è qui concepita chiaramente come l'unità di tutti gli opposti, dei quali i vari culti afferrano ora uno ora un altro. Anche il frammento, in cui si allude ai misteri dionisiaci, contiene l'idea dell'unità cosmica e il dispregio per i volgari, che non sanno penetrarla: « Ché dove a Dioniso non facessero processione e inneggiassero con canti a' Priapi, opererebbero svergognatissimamente. Ma uno stesso è Hades e Dionysos, al quale infuriano e baccheggiano » (fr. 15).

Quel dinamismo dialettico, di cui abbiamo visto l'applicazione sotto l'aspetto cosmologico, lo ritroviamo nel mondo della vita e della psiche. Fr. 88: « È lo stesso: vivente e morto, lo sveglio e il dormente, nuovo e vecchio; ché questo ricasca in quello, quello in questo ricasca ». In altri termini: queste antitesi non devono punto maravigliarci, essendo una conseguenza necessaria della legge del divenire: nessuno di tali stati biologici può esistere in modo permanente, ma occorre che ceda il posto al suo contrario. Tra la vita e la morte dunque non v'è alcuna discontinuità: l'una si converte nell'altra. Né propriamente e assolutamente vi è morte, ma trasformazione; non v'è annullamento, ma crisi che prepara una nuova forma di esistenza.

I rapporti tra l'anima e gli altri elementi confermano il principio. Fr. 45: « Tu vai, ma i termini dell'anima non li troveresti, pur correndo ogni via; sí profonda ragione

soggiunge che non possiamo considerare questa essenza come una divinità operante in vista di uno scopo, tanto vero che Eraclito la paragona ad un fanciullo che si diverte (fr. 52: « Il tempo è pargolo che pargoleggia giocando a' dadi: è regno di bambini »).

essa ha ». L'anima infatti, in quanto deriva dal fuoco e ad esso ritorna, gitta nel piú profondo le sue radici; sicché i suoi confini coincidono coi confini dell'universo. Fr. 77: « Onde il dire anche Eraclito venire alle anime, se umide, sollazzo e morte... ». Fr. 36: « alle anime l'acqua essere morte, e morte all'acqua la terra, e di terra sorgere acqua e di acqua l'anima ». Fr. 117: « L'uomo, quando s'inebria, è da impubere bambino menato e giuntato, non sapendo ove cammina, e avendo umida l'anima ». Bisogna riflettere che, siccome il processo metamorfico del fuoco ha da attraversare le due stazioni dell'acqua e dell'aria, prima di arrivare all'anima, e siccome, viceversa, l'anima, nel viaggio di ritorno alla sua essenza originaria, al fuoco, deve necessariamente passare per lo stato acqueo; perciò è naturale che il passaggio dell'anima attraverso l'acqua debba causarle godimento nel suo affacciarsi alla vita, mortale spasimo nel suo uscirne fuori. È vero dunque che, nella morte e nell'ebbrezza, l'anima si offusca imbevendosi di umidità; ma è vero ancora che l'anima dai vapori umidi si produce[1] (fr. 12).

In forza della legge del divenire noi possiamo affermare altresí che viviamo la morte delle anime e che le anime alla lor volta vivano la morte nostra (fr. 77). Infatti, essendo l'anima identica alla sostanza universale, è chiaro che essa, quando si congiunge al corpo, vien quasi a morire nella sua pura essenza; giacché, nel fabbricare lei stessa il proprio

[1] « Per questa ragione inversamente la natura dell'anima sarà tanto piú perfetta, e questa sarà tanto piú razionale e rispondente alla sua vera essenza, quanto piú in essa arde la sacra fiamma e l'alito vitale è piú asciutto ». CHIAPPELLI, *Su alcuni frammenti di Eraclito*, estr. dagli « Atti dell'Accad. di Sc. mor. e pol. » (Napoli, 1887), p. 24. Cfr. il fr. 118: « La piú savia e la migliore un'anima secca ».

corpo, deve incessantemente trasformarsi negli elementi inferiori. La morte del corpo, dunque, segna il principio della resurrezione dell'anima: ed ecco perché Eraclito dice che, quando l'uomo è estinto, egli s'accende un lume nella notte (fr. 26) e che, dopo quel passo, lo attendono cose, che non spera né immagina neppure (fr. 27). Ma una sopravvivenza dell'anima individuale sembra che Eraclito non l'abbia ammessa, benché si possa credere che abbia fatto un'eccezione per le anime pure e forti (fr. 63). Soltanto al Fuoco universale era possibile attribuire l'immortalità. Fr. 62: « Immortali mortali, mortali immortali; quegli vivono la morte degli altri, questi degli altri muoiono la vita ». Vi è insomma una serie continuativa di esseri, tra i quali non si ha mai distacco reciso: il Fuoco immortale, nelle sue perpetue metamorfosi, assume forme sempre caduche; il divenire, facendosi individuale, perde il suo carattere di universalità, e viceversa.

L'esistenza simultanea degli opposti, adombrata dall'efesio anche in un bisticcio sulla parola greca indicante l'arco (βιός, che non differisce se non per l'accento da βίος=vita), il cui nome è vita, ma il cui effetto è morte (fr. 48), fu da lui presentata sotto un altro aspetto, non meno interessante. La stessa cosa può avere effetti diversi relativamente a due soggetti differenti. Fr. 61: « È il mare acqua purissima e corrottissima, bevibile a' pesci soltanto, non bevibile agli uomini e funesta ». Ogni determinazione stabile viene a svanire, data questa legge di relatività: « Il morbo fece dolce la sanità, il triste il buono, la fame la sazietà, la fatica il ristoro » (fr. 111). Laonde « per gli uomini, toccare loro quanto desiderano, il meglio non è » (fr. 110); giacché, in tal caso, non conoscerebbero veramente il piacere. Del resto, la soggettività de' sentimenti è comprovata anche da altri esempi:

« Togliersi gli asini la spazzatura anziché l'oro » (fr. 9); « nel brago si lavano i maiali e il pollame del cortile nella polvere o nella cenere » (fr. 37).

Anche le qualità sono relative: « Dei scimiotti il piú bello, a metterlo assieme alla stirpe degli uomini, è osceno » (fr. 82). Ma, a sua volta: « Il piú savio degli uomini verso iddio, parrà uno scimiotto, per la sapienza e per la bellezza e per ogni altra cosa » (fr. 83). Ecco ancora perché: « L'uomo alla divinità sembra infantile, come il fanciullo all'uomo »[1] (fr. 79). Posta una tal differenza tra la veduta soggettiva umana e la divina, si capisce come Eraclito dovesse considerare illusorio il pensiero che nella natura esista un male in senso assoluto. « Per l'iddio tutte cose sono belle e buone e giuste; ma gli uomini altre ne tennero ingiuste; giuste le altre » (fr. 102). Quando perciò gli uomini si lamentano che vi sia del male nel mondo, essi nulla comprendono dell'ordine universale: « Ché l'umano stato opinioni non ha; gli ha il divino » (fr. 78). Del resto, l'identità del bene e del male era dimostrata da Eraclito anche per mezzo di un esempio accessibile all'esperienza comune: coll'esempio de' medici, i quali tagliano e cauterizzano gl'infermi, esigendo una ricompensa, mentre la guarigione è altrettanto dolorosa e però non migliore dell'infermità (fr. 58).

Veniamo infine alle conseguenze etico-sociali, che l'efesio deduce dal suo dialettismo. Per lui: « È il guerreggiare padre di tutto, di tutto re » (fr. 53). La guerra è un elemento comune, la contesa è un diritto; e ogni cosa, mediante la lotta, è preservata dalla stagnazione e dalla morte (fr. 80). Anche la mescita d'orzo, non mossa, si scompone » (fr. 125). La guerra « mostrò chi sia dio, chi uomo; gli uni fece servi,

[1] Anche per questo frammento mi allontano dalla versione del Teza.

liberi gli altri» (fr. 53). Qui — nota il Gomperz — non c'è luogo a sbagliare: Eraclito ha voluto dire che la guerra, mettendo le forze alla prova, opera il distacco tra i potenti e i deboli, fonda lo Stato e organizza la società. Egli la loda di aver sanzionato questa differenza di valore; e ciò che fosse per lui questa differenza, lo chiariscono i due termini opposti allo schiavo e all'uomo libero: l'uno è uomo, l'altro è un dio.[1]

Si è obiettato al Gomperz che il passo eracliteo non contiene propriamente una valutazione etica de' risultati della guerra, ma una constatazione storica; giacché sarebbe assai grave porre il filosofo d'Efeso al primo posto tra quanti hanno vantato la necessità del dominio della forza e han visto nella guerra il mezzo piú adeguato per tale scopo.[2] Ma non ci par giusta una tale riserva, quando, non solo da questo passo, ma anche da altri, è evidente l'entusiasmo per la guerra. Certo, la mollezza e l'indolenza de' suoi concittadini furono un'occasione, uno stimolo a che Eraclito vantasse l'importanza delle virtú guerresche; ma supporre ch'ei vedesse un'ingiustizia nelle distinzioni di classe e d'ingegno, supporre ch'ei volesse formulare una constatazione e non anche una valutazione, è un far torto, non solo alle opinioni comuni di quel tempo, ma altresí al proverbiale orgoglio aristocratico dell'efesio, il quale, del resto, per coerenza a' suoi principii, non avrebbe mai potuto scorgere nelle conseguenze della guerra, compresa la schiavitú. altra cosa che un riflesso della necessità razionale.

Ma, se questo è vero, e se Eraclito insorge contro Omero,

[1] GOMPERZ, op. cit., I, p. 79 e sg.

[2] DONATI, *Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito,* in «Rivista di filosofia», IV (1912), p. 644 e sgg.

il quale aveva biasimato la guerra, e tra gli dii e tra gli uomini, come un malanno dell'esistenza;[1] non è men vero, d'altra parte, che, dovendo, per l'antico pensatore, il dissenso generare l'armonia, alla guerra è necessario che subentri la pace. I due termini sono entrambi necessari e legittimi. Si aggiunga poi che, se la tendenza ideale della guerra verso la pace importa la tendenza all'effettuazione dell'armonia tra gli opposti, ne consegue che l'idea della pace si risolva nell'idea della giustizia e che la guerra diventi lotta per la giustizia. Fr. 114: « Quanti parlano con intelletto debbono rafforzarsi con quello che a tutti è comune, come una città colla legge, e anzi piú fortemente; ché da una divina sono nutrite tutte le umane leggi; e quella tanto ha di potere quanto vuole, e a tutti basta, e sovrasta ». Lottare per il trionfo del giusto è dovere sacrosanto. « Come per le mura, deve il popolo battersi per la legge » (fr. 44). In ciò, Eraclito s'addimostra un vero greco. Egli proclama grande la fama che aspetta il valoroso, anche se caduto; giacché gli dèi e gli uomini rendono onore a quelli che furono uccisi in battaglia (fr. 24). Le piú grandi morti ottengono le piú grandi sorti (fr. 25): il che vorrebbe dire (secondo l'interpretazione dielsiana) che le anime de' forti sono riserbate ad un'escatologia tutta privilegiata, perché, trasformate in demoni, sopravvivono alla distruzione de' corpi.

[1] NUMEN., fr. 16, ap. CHALCID., c. 297: « Numenius laudat Heraclitum reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae, quod non intelligeret mundum sibi delere placere, siquidem silva, quae malorum fons est, exterminaretur ». PLUTARCH., *De Iside*, C, 48: λανθάνειν [Ὅμηρον] τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων. Anche per testimonianza di SIMPLICIO (*In Categ.* 88, B), avrebbe Eraclito asserito che, se cessasse la guerra, tutto sparirebbe, cioè non vi sarebbero piú forme particolari, l'assenza de' contrari lasciando l'universo nel miscuglio e nell'omogeneità.

Soffermiamoci ora ad esaminare il significato e il valore di questa dialettica eraclitea. Anzitutto si può notare che l'efesio non ci dà una concezione davvero coerente e ben definita, ma oscilla, considerando il divenire, or come identità de' contrari, ora come relatività. Bisognerà concludere — domanda il Rivaud — che egli creda all'opposizione assoluta de' contrari, oppure che li immagini relativi gli uni agli altri, relativi alle opinioni degli uomini? Non è vero piuttosto che egli, secondo l'eventualità delle occasioni e degli esempi, pensa via via a ciascuno degli aspetti dell'opposizione universale? La contradizione, come il divenire, apparisce sotto forme e in gradi innumerevoli.[1] Sia pure: ma è innegabile che qui abbiamo due tendenze non ben d'accordo tra loro. Il principio della *coincidentia oppositorum* è d'indole oggettiva, è qualcosa che esiste fuori di noi e che la mente del filosofo perviene a scoprire; mentre il principio della relatività mena difilato a quel soggettivismo, che Protagora e gli altri sofisti faranno valere. Ma indubbiamente la tendenza piú caratteristica dell'efesio è la prima. Come va interpretata?

L'interpretazione piú naturale è questa: ciò che si muta, ciò che abbandona il suo stato primitivo, necessariamente riunisce in sé determinazioni contradittorie. E, sulle tracce di Aristotele (*Metaph.* IV, 3), fu sempre creduto che Eraclito intendesse negare il principio di contradizione. Ma quest'interpretazione, appoggiata dall'autorità di Hegel e di Lassalle, è stata combattuta da alcuni critici illustri. Lo Schleiermacher ebbe a sostenere che il πάντα ῥεῖ si dovesse prendere nel senso di un' ἀλλοίωσις, di un semplice variare. Il Teichmüller considerò come un anacronismo l'introdurre la que-

[1] Rivaud, op. cit., p. 118.

stione del principio di contradizione nel sistema eracliteo. Lo Zeller affermò con grande pertinacia che l'unità degli opposti non è una schietta conseguenza delle espressioni eraclitee, ma venne formulata dagli scrittori tardivi; perché altro è il dire che un solo e medesimo essere sia giorno e notte, che un solo e medesimo stato sia nascere o morire, altro che tra il giorno e la notte, l'essere e il non essere, come tali, non vi sia alcuna differenza: l'asserire insomma la coesistenza degli opposti nel medesimo soggetto e sotto il medesimo rapporto.[1] Similmente il Soulier.

Ora, in primo luogo, osserveremo che Eraclito parla, non di una variazione, ma di una recisa opposizione: sceglie coppie di elementi antitetici e, nello stesso tempo, dice che tali opposti, checché ne pensino alcuni, si riducono ad un solo ente. E parla anche, esplicitamente, di una conversione reciproca degli opposti. Guardiamo, in secondo luogo, alle testimonianze. Platone, nel *Sofista*, nota che, per Eraclito (Ἰάδες Μοῦσαι), gli opposti si sono trovati sempre insieme; laddove Empedocle infiacchí questo concetto, risolvendolo in un'alternativa e in una successione (242 E). Aristotele è meno reciso: « È impossibile che qualcuno supponga la medesimezza tra l'essere e il non essere, benché certuni credano che Eraclito lo dicesse » (*Metaph.* III, 3, 1005 b. 23). « Sembra che Eraclito, dicendo che tutte le cose sono e non sono, renda vero tutto » (ibid.). « Interrogando lo stesso Eraclito, si giungerebbe presto a fargli confessare che proposizioni contrarie non possono essere ad un tempo vere e false; ed è per non aver ponderato bene le sue parole ch'egli ha espresso una simile opinione » (*Metaph.* XI, 5). Plutarco ci avverte espressamente di questa simultaneità dei termini

[1] **Zeller, op. cit., p. 661 e sgg.**

opposti (*De E*, 18). Che se queste paiono testimonianze un po' tardive e tali da contenere un'interpretazione tutta personale, c'è una testimonianza assai piú antica e preziosa, quella di Parmenide, il quale in alcuni versi, in cui deride quei sordi e ciechi ed ignoranti, che fanno, prima una sola cosa, poi due cose differenti, dell'essere e del non essere,[1] non può aver alluso ad altri che ad Eraclito.

Da tutte queste prove e dall'esposizione già fatta crediamo di poter concludere che l'efesio arrivasse al concetto del divenire, come implicante in sé la contradizione. Lo Zeller non ha torto quando osserva che quel pensatore costruiva una fisica, non già una logica: ma che vuol dire ciò? Anche ammesso, come bisogna ammettere, che Eraclito, alla stessa maniera degli altri presocratici, confondesse l'elemento spirituale col materiale, si può forse negare che egli abbia colta e indicata, benché in forma intuitiva, l'impossibilità di conciliare lo stabile permanere delle formazioni particolari del cosmo con la perpetua variabilità del processo? Quando Aristotele faceva carico agli eraclitei di aver negato il principio di contradizione, non veniva forse a valutare la dottrina del loro maestro da un punto di vista logico? Essa poi è propriamente una metafisica, non già una fisica, ed implicitamente contiene in sé quelle conseguenze, che lo Stagirita ne trasse. Lo Spengler ha notato che Eraclito, essendo un aristocratico, il quale possedeva in alta misura il *pathos* della distanza, non intese parlare di un'identità degli opposti, — una *contradictio in adjecto* —, bensí di un'identità d'origine e del carattere tutto relativo degli opposti; sicché egli impugnava, non l'antitesi, ma la

[1] PARMENID. fr. 6 (Diels): οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται | κοὐ ταὐτόν.

sua realtà obiettiva ».[1] Il vero è che Eraclito affermava l'una e l'altra cosa, l'identità e l'opposizione, respingendo il giudizio volgare, il quale non capisce che l'apparente contradizione si risolve in una superiore armonia, e cioè s'arresta al solo fatto dell'opposizione, senza penetrare la unità latente. La *contradictio in adjecto*, per cui riesce inconcepibile affermare e negare simultaneamente la stessa cosa, è certamente esatta in sede di logica formale, ma insufficiente in metafisica; giacché, per dar ragione del divenire, secondo una veduta monistica, non basta dire che lo stesso principio, trasformandosi, riceve qualità e stati opposti, ma convien mostrare come l'identico si differenzii o il differente s'identifichi; bisogna dunque che la stessa unità racchiuda in sé l'antitesi e però si contradica.

Se non che il concetto eracliteo del divenire, benché resista a tali critiche e benché abbia una grande importanza nella storia della filosofia, è un concetto assurdo per ben altri motivi. Siamo ancora nel campo del naturalismo ingenuo, in cui la realtà è considerata come esterna ed opposta al soggetto. Eraclito, nello sforzo di adeguare col pensiero questa realtà perpetuamente mobile, che egli si è foggiata, sostantiva e solidifica il processo in una sostanza materiale, nel fuoco. Ma perché mai il fuoco dovrebbe avere questa virtú segreta di trasformarsi nell'aria, nell'acqua, nella terra, nell'anima? Il fuoco non è altro che un oggetto fissato arbitrariamente dal pensiero. Perciò il suo divenire non può essere un vero divenire, ma la simulazione del divenire. Il fiume eracliteo — nota acutamente il Gentile — è come una *pictura in tabula*. « E allora non scorre, quantunque noi vi scorriamo sopra con la fantasia. Questo

[1] SPENGLER, op. cit., p. 32.

è stato il problema secolare del concetto del divenire, che non poteva risolversi se non nella filosofia moderna dopo il *cogito* (*ergo sum*) di Cartesio, e quell'idea che è l'*ipsum intelligere* di Spinoza, e il nuovo concetto leibniziano della monade, e la sintesi di Kant, e l'Io di Fichte e l'Identità di Schelling. Se lo stesso divenire è visto come esterno al pensiero, si ferma e sta, come *pictura in tabula* ».[1] Appunto a questo falso divenire si arrestò Eraclito, non avendo concepito, nel suo crasso oggettivismo, la realtà come immanente al Soggetto universale.

Cap. II.

ZENONE D'ELEA

(*Fiorito verso il 464 av. Cr.*).

Dalla dialettica intuitiva di Eraclito passiamo a quella, diversa nel suo carattere e geometricamente atteggiata nella sua elaborazione formale, del Palamede eleatico, secondo l'appellativo usato da Platone nel *Fedro*. Non possediamo se non qualche frammento del libro, che, se dobbiamo prestar fede alla testimonianza di un altro dialogo platonico, Zenone avrebbe letto in Atene, quando vi si recò in compagnia del suo maestro; né possiamo affermare con sicurezza che altri ne scrivesse oltre quello, il quale era forse un'opera giovanile, composta per avvalorare la sentenza di Parmenide, che, facendosi assertore dell'Uno, aveva suscitato le beffe da parte di coloro che difendevano la moltiplicità

[1] Gentile, *Gli hegeliani* (*A. Vera*), in *Critica*, X (1912), p. 439.

degli enti. Lo scritto[1] doveva esser diviso in parecchie dimostrazioni (λόγοι), ognuna delle quali moveva da certi presupposti (ὑποθέσεις), coll'intento di rinfacciare agli avversari gli assurdi molto piú ridicoli, in cui andavano a terminare i loro principî (Plat., *Parmen.*, IV-VI). In tal modo si veniva alla stessa conclusione di Parmenide, ma in altra forma, indirettamente: se il maestro aveva affermato l'Uno, il discepolo negava il Molti.

Noi abbiamo riferita piú su la sentenza di Aristotele, che attribuisce a Zenone il vanto di aver fondato la dialettica (alla stessa guisa che Empedocle fondò la retorica); ma ciò non deve intendersi in un senso assoluto.[2] Già una più alta dialettica abbiamo studiata in Eraclito. Ma, nello stesso campo della scuola eleatica, ad un'attenta osservazione difficilmente potrà sfuggire che Parmenide avesse già spianata la via al discepolo: onde, a ragione, Sesto Empirico, lo dice non inesperto della dialettica.[3] È merito speciale del Diels aver chiarito bene questo punto, per il quale noi accettiamo interamente le sue conclusioni. Ha egli, Par-

[1] Lo scritto di Zenone aveva la forma dialogica? Diogene Laerzio afferma, o piuttosto raccoglie la voce, che l'eleate fosse il primo a comporre dialoghi (III, 48). Cfr., sull'argomento, Hirzel, *Der Dialog* (Leipzig, 1895), Bd. I.

[2] Se Aristotele, nel perduto dialogo: *Il sofista,* designò Zenone come εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς, ciò deve intendersi nel senso che questi promovesse l'arte della disputa, con la quale noi confutiamo e comproviamo alcunché, per via delle interrogazioni e delle risposte di coloro che pigliano parte alla discussione. Diog., III, 48: διαλεκτικὴ δέ ἐστι τέχνη λόγων, δι' ἧς ἀνασκευάζομέν τι ἢ κατασκευάζομεν ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγομένων.

[3] Sext., *Mathem.*, VII, 6: Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπείπερ πάλιν Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν. E poco prima: Ἐμπεδοκλέα μὲν γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης φησὶ πρῶτον ῥητορικὴν κεκινηκέναι, ἧς ἀντίστροφον εἶναι τὴν διαλεκτικήν.

menide, messo un reciso distacco tra l'ἀλήθεια e la δόξα, come Spinoza ha separato l'*imaginatio* dall'*intellectus;* ovvero ha posto le due sfere in una certa relazione? Le migliori autorità sono decisive per la separazione assoluta. E allora, quale scopo avrebbe la δόξα? Non quello di stabilire il canone della verità, sibbene di preparare i discepoli, esponendo le vedute della saggezza comune, all'agone in cui dovevano scender ben agguerriti per non essere sopraffatti dai possibili attacchi delle altre scuole. Essa dunque ha un carattere spiccatamente polemico. E del resto, in alcuni luoghi del poema già si trova il preludio di quella riduzione all'assurdo per via del dilemma, che è la nota essenziale della dialettica di Zenone. Per esempio, Parmenide cerca di provare l'unità dell'essere, alla maniera seguente: se l'ente è generato, sono possibili due casi: che sia generato o da un non-ente, o da un ente. Ma il primo caso è impossibile, perché l'essere non avrebbe mai potuto avere alcun motivo di uscire dal non essere; e parimente il secondo, perché accanto all'essere non vi è qualche altra cosa. È chiaro adunque che la forma dicotomica del procedimento dialettico, prima che a Zenone, appartiene al suo maestro.[1]

Contro quali avversari entrava in lizza il giovine campione? Premettiamo che il fondatore della scuola, in quanto non faceva capo, nello spiegare i fenomeni, ad alcun determinato principio materiale, proseguiva il cammino segnato dai Pitagorici; ma ad essi, d'altra parte, si opponeva, negando il vuoto e affermando l'ente pieno; sicché la sua

[1] Per questa parte, cfr. DIELS, *Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen*, nei *Philos. Aufsätze* dedicati a E. Zeller (Leipzig, 1889), specie a pag. 249 e sgg.

concezione era, in fondo, lo stesso monismo di Anassimandro, svolto logicamente, ma pur sempre in senso realistico, in opposizione al dualismo. Ma anche ad impugnare la tesi eraclitea del divenire tende, come abbiamo accennato, Parmenide, giacché egli assevera l'immobilità dell'ente e lancia parole sprezzanti contro i fautori della tesi opposta. A dir vero, questo punto è un po' controverso: ma noi, anziché allo Zeller e al Tannery, diamo ragione al Ferrari e al Covotti, il primo de' quali scrive: « Quanto all'aver voluto Parmenide contraddire alla tesi di Eraclito, ricordiamo ancora, che già Platone nel *Teeteto* pare voglia esprimere appunto questa intenzione, e che Aristotele, discorrendo delle teorie di Eraclito [nel *De anima*, I, 2], dice che questi fu d'avviso con i *molti*, ogni cosa essere in movimento, e lo dice in guisa da far credere che quei *molti* siano appunto i *mortali* che Parmenide chiama erranti e ciechi ».[1] Orbene: non è ovvio pensare che Zenone rivolgesse le sue armi contro gli stessi avversari; o, piú opportunamente, poiché egli apparteneva ad una piú giovane generazione, contro nuovi seguaci delle medesime dottrine? In riguardo ai Pitagorici, la dimostrazione è stata felicemente condotta dal Tannery, il quale mostra che Zenone voleva scalzare la tesi (pitagorica), che dalla definizione del punto come unità avente una posizione, o considerata nello spazio, traeva la conseguenza essere il corpo geometrico una somma o totalità di punti giustapposti.[2] E bisogna aggiungere, col Covotti, che i Pitagorei, stretti dalle obiezioni di Parmenide e Anassagora, il primo de' quali mostrava che lo spazio vuoto è un non ente,

[1] Sante Ferrari, *Gli Eleati*, estr. dalle Memorie della R. Accad. dei Lincei (Roma, 1892), p. 55.

[2] P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* (Paris, 1887), p. 248 e sgg.

e il secondo che esso non è realmente vuoto, erano venuti ad una nuova teoria, attestata da Aristotele: che lo spazio vuoto sia un ente di per sé; onde precisamente a questa teoria intende opporsi Zenone.[1] Ma l'aver egli combattuto i Pitagorici non esclude che abbia preso di mira anche gli eraclitei; giacché, se la tesi prediletta degli uni era la moltiplicità, quella degli altri era il movimento. È vero che della scuola eraclitea poco o nulla sappiamo; tuttavia, che esistesse ai tempi di Zenone e fosse penetrata anche in Atene, è cosa che non si può revocare in dubbio. Sicché, bene a questo riguardo notò il Fiorentino, che Platone, in parecchi luoghi e specialmente nel *Parmenide*, menziona l'incontro delle due scuole rivali e si compiace sempre piú di ribadirne l'importanza. « Maestro e discepolo muovono dalla remota Elea e vanno ad Atene, ove erasi afforzata la scuola jonica, a portarvi una guerra di nuova foggia, la polemica delle idee. Ed il campo non poteva essere piú conveniente all'alto contrasto, perocché Atene era di quei tempi, giusta la frase di Pericle, la scuola di tutta la Grecia: e Zenone veniva ad attaccarvi il seggio di Eraclito e di Cratilo... La polemica zenoniana si riscontra a maraviglia con la guerra peloponnesiaca... ».[2] Piú circospetto il Ferrari: « ciò non toglie che altri applicasse le confutazioni dell'Eleate, e magari le rivolgesse posteriormente egli stesso, anche contro i fisici jonici ed Eraclito, contro i quali parrebbe diretto il σύγγραμμα di Zenone secondo il *Parmenide* platonico.[3]

[1] A. Covotti, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, in « Annali delle Università Toscane », vol. XXIII (Pisa, 1901).

[2] Fiorentino, *Saggio storico sulla filosofia greca* (Firenze, 1884), p. 23 e sg.

[3] S. Ferrari, in mem. cit., p. 73.

I famosi argomenti, di cui parliamo, si possono raggruppare in due serie: nella prima si nega la pluralità, nella seconda il movimento. Ma, come ha notato il Brochard, le due serie sono logicamente coordinate tra loro. Il movimento, infatti, suppone il tempo e lo spazio: per conseguenza non potrà prodursi in un continuo senza parti. La negazione della pluralità implica quella del movimento.[1]

Bisognava anzitutto ridurre all'assurdo la teoria pitagorica. Questo fa precisamente Zenone, portando la guerra sul terreno degli avversari. Quattro sono gli argomenti da lui addotti contro la moltiplicità, secondo la testimonianza di Aristotele e di Simplicio.[2] Egli incomincia col seguente dilemma: se l'ente risulta da una pluralità di punti, delle due l'una: o questi punti, in forza del processo della divisione all'infinito, si ridurranno a zero; oppure avranno una certa grandezza. Ora, nel primo caso, dall'addizione di fattori uguali al nulla, si avrà necessariamente un risultato nullo, e però l'ente moltiplice non avrà alcuna grandezza, o sarà infinitamente piccolo. Nel secondo caso poi, applicando il medesimo processo, le molte cose, essendo composte d'infinite parti, ché tra due se ne possono sempre inserire delle altre, saranno infinitamente grandi. Entrambe le ipotesi, dunque, riescono all'assurdo.

La seconda antinomia nasce dal considerare, non la grandezza, ma il numero. Se vi sono molti enti, è necessario che siano limitati; perché i punti, di cui sono il prodotto, debbono essere tanti quanti sono effettivamente, né più né meno.

[1] Brochard, *Les arguments de Zénon d'Élée*, in *Études de philosophie ancienne et moderne* (Paris, 1912), p. 4.

[2] Per le testimonianze circa gli argomenti di Zenone, cfr. Diels, *Vorsokratiker*,[2] I, 130 e sgg.

Ma, d'altra parte, siccome tra due punti, per contigui che siano, è possibile pensarne sempre degli altri, è chiaro che gli enti verranno ad essere illimitati.

Una terza aporia è diretta contro lo spazio vuoto, in quanto renderebbe divisibili gli enti. Se essere qualcosa — domanda Zenone — significa essere in un luogo, è evidente che il luogo, esistendo, si troverà in un altro luogo, e cosí via all'infinito.

Un quarto argomento (conservato da Simplicio in forma di un dialogo tra Zenone e Protagora) tende ad escludere la discontinuità dell'ente, osservando che il rumore prodotto, nella caduta, da uno staio di grano, dovrebbe risultare dalla somma de' rumori di tutti i singoli chicchi e delle infinitesime parti di ogni chicco. Ma come può accadere ciò se il rumore di ciascuna di quelle infinitesime parti non è avvertito dai sensi? In tal modo, negativamente, Zenone provava che l'ente è uno e continuo.

Piú famose ed obietto di appassionate controversie, prolungatesi fino ai dí nostri, sono le quattro aporie intorno al movimento, le quali (come il Renouvier per primo ebbe a mostrare) [1] corrispondono ad un doppio dilemma e sono simmetricamente collegate. Movendo dalla tesi degli avversari, Zenone dimostra sottilissimamente che, anche accordando loro la discontinuità dell'essere, il movimento è impossibile a concepirsi. Dato infatti che il continuo sia composto di parti, si possono fare due ipotesi: o che le parti siano divisibili all'infinito, o che siano indivisibili. La prima ipotesi è confutata con gli argomenti della *dicotomia* e dell'*Achille;* la seconda, con quelli della *freccia* e dello *stadio.*

[1] RENOUVIER, *Essais de critique générale; Logique,* t. I (Paris, 1875), p. 67.

L' argomento della *dicotomia* è questo. Un mobile deve arrivare alla metà del suo cammino, prima di raggiungerne la fine: per fare ciò, deve toccare la metà della metà, e cosí via all' infinito; ossia, deve, in un tempo finito, percorrere un numero infinito di spazi. Ma questo è impossibile; dunque è impossibile anche il movimento. Si poteva nondimeno, come nota il Covotti, obiettare: siccome i punti di numero infinito son dati dalla divisione, e questa richiede un certo tempo, dunque il movimento la sorpassa.

A tale obiezione risponde la seconda prova, la quale dice che il piú lento (la tartaruga) non potrà esser mai raggiunto dal piú veloce (Achille). Chi insegue, difatti, bisogna che prima arrivi al punto da cui si è mosso chi fugge. Ora, durante l' intervallo ch' esso impiega per arrivare a questo punto, l' altro ha già guadagnato un vantaggio, e cosí via all' infinito. Aristotele nota che quest' argomentazione esprime, in fondo, lo stesso concetto della precedente, sebbene in una forma piú tragica; attesoché in entrambe, per effetto di una dicotomia dell' estensione spaziale, accade che non si raggiunga mai il termine stabilito. La differenza sta in ciò, che qui il termine del moto si muove anch' esso, mentre nell' altro caso era fermo. Tuttavia neanche quest' argomento era decisivo, ché si poteva opporre: il tempo finito è suscettibile di una divisione all' infinito, non meno che lo spazio, e nulla impedisce allora che la serie delle posizioni successive sia percorsa in una serie (infinitamente divisibile) di tempi.

La replica di Zenone si ha nella terza prova. Una freccia, che vola, in ogni istante occupa un certo punto dello spazio. Ma, affinché occupi una data posizione, bisogna che in quel momento sia in riposo. Dunque, poiché il tempo, secondo l' ipotesi, è formato d' istanti, converrà ammettere che la

freccia sia rimasta immobile durante l'intero spazio percorso. Questa prova, secondo l'osservazione dello Zeller, è analoga alla precedente: lí è sciolto nelle minime sue parti lo spazio, qui il tempo. Anche adesso, peraltro, gli avversari potevano ben rispondere che ogni istante corrisponde, non già ad una determinata posizione della freccia, ma al passaggio da ogni posizione alla successiva.

Zenone li fa tacere con l'argomento dello *stadio*. « Il quarto argomento è delle masse eguali, che si muovono nello stadio in senso contrario, passando innanzi ad una terza serie di masse eguali, in modo che la prima serie parta dalla metà dello stadio, la seconda invece dall'estremità di esso, con velocità eguale: in questo caso pare accada che la metà di un tempo sia eguale al doppio ». Cosí Aristotele.[1] Per chiarire la cosa, immaginiamo tre serie di punti contigui:

$$A_1\ A_2\ A_3\ A_4$$
$$B_4\ B_3\ B_2\ B_1$$
$$C_1\ C_2\ C_3\ C_4$$

Supponendo che la serie degli A resti immobile, mentre le altre due serie si muovono in senso contrario, cioè la serie dei B da sinistra a destra e quella dei C da destra a sinistra, si avrà che, quando B è giunto all'estremo A_4 della prima serie, C_1 sarà arrivato all'estremo A_1. Per conseguenza, se B_1 sarà passato innanzi a tutti i C, e C_1 innanzi a tutti i B, l'uno e l'altro avranno invece oltrepassato soltanto la metà della serie A. Ma allora l'istante, che, giusta l'ipotesi fatta, era indivisibile, si troverà necessariamente diviso, o, in altre parole, essere il doppio di se stesso. Ari-

[1] ARIST., *Phys.*, VI, 9, 239 b, 33.

stotele, a dir vero, (seguito dallo Zeller) osserva che c'è paralogismo in questa pretesa deduzione dell'eguaglianza tra un tempo doppio e la sua metà, in quanto si postula che grandezze uguali oltrepassino con velocità uguale, nel medesimo tempo, una stessa grandezza, sia in moto che in riposo. Ma Zenone, riattaccandosi alla terza antinomia, ha inteso appunto di provare che, essendo tutti gl'istanti uguali, dovrebbero essere anche uguali tutti i movimenti che ad essi corrispondono, in guisa che non sarebbe mai concepibile quella differenza di velocità, per la quale due corpi moventisi in direzione opposta impieghino, per oltrepassarsi, la metà del tempo occorrente affinché l'uno di essi, in moto, sorpassi l'altro fermo. La conclusione è anche qui l'impossibilità del movimento in una distesa temporale formata d'indivisibili istanti.

Il motivo generale poi di questi quattro argomenti, discussi ripetute volte e formulati diversamente da filosofi e matematici, è condensato dal Laerzio in questi brevi termini: Zenone contesta il movimento, perché il corpo non si muove né nel luogo dove esso è, né in quello dove non è.[1]

Disparatissimi sono stati gli apprezzamenti. Alcuni hanno gabellate codeste prove come sofismi addirittura. Per esempio, il Prantl considera Zenone come il rappresentante della trasformazione dell'Eleatismo nella Sofistica, notando in lui quell'acutezza unilaterale di pensiero che, attenendosi all'Uno astratto, dimentica l'unità superiore e vivente. « Zenone sopprime il concetto stesso della continuità e quindi, per la linea, parla solo di singoli punti, e, per il tempo, solo di singoli istanti, sicché, nell'impugnare il movimento, non resta sul medesimo terreno di colui che egli

[1] Diog., IX, 72.

combatte; ma piuttosto, le contradizioni, a cui giunge, ricadono di colpo sul suo medesimo atomismo, che frantuma il continuo in pezzi staccati ».[1] Ma noi, attenendoci all'interpretazione del Tannery, possiamo ormai giudicare ben diversamente.

Ne' primi due argomenti diretti contro la pluralità, si è notato l'apparire delle grandezze infinitesime e dell' idea di numero infinito. Capitale è parso al Ferrari quello desunto dallo staio di grano, « perché qui piú che altrove è colpita la validità delle percezioni, sebbene in fondo tutte le prove tendano a scalzarla, dacché e moltiplicità e movimento ne son dati dai sensi, malgrado le assurdità che il pensiero perviene a scoprire in queste rappresentazioni ».[2]

Piú ardente discussione si è accesa, dall'antichità fino ai dí nostri, intorno alla seconda serie di aporie. Contro le prime due si è fatta sempre valere l' obiezione di Aristotele: è impossibile percorrere in un tempo infinito le sole cose infinite per quantità (κατὰ ποσόν); ma è possibile percorrer quelle infinite per la divisione (κατὰ διαίρεσιν), perché anche il tempo è divisibile all'infinito, come lo spazio.[3] Ma abbiamo già veduto che Zenone aveva già prevenuta questa difficoltà nel terzo argomento. Inoltre il Brochard osserva che Aristotele non risponde precisamente alla questione posta, la quale è di sapere come, nel tempo e nello spazio, la divisione all' infinito possa venire esaurita, cosa indispensabile a che il movimento si produca.[4] Il Noël chiama sofismi i due primi argomenti; ma dal punto di vista elea-

[1] Prantl, *Geschichte der Logik* (Leipzig, 1855), I, 10.

[2] Ferrari, mem. cit., p. 70.

[3] Arist., *Phys.*, VI, 1, 233 a. Cfr. anche Gino Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*[2] (Milano, 1914), p. 58.

[4] Brochard, op. cit., p. 9.

tico, il quale non nega l'*esistenza,* bensí la *composizione* del continuo, l'accusa è ingiusta. E anche la tesi dell'Evellin e degli altri che introducono il limite e il discontinuo, non regge, se noi restiamo nell'ipotesi, che è la divisibilità del continuo all'infinito.[1] Nello stesso errore cade il Masci, il quale, facendo rilevare il carattere intuitivo del continuo, che l'analisi intellettualistica distrugge, cosí si esprime: « siccome l'infinitesimo non è né una quantità finita né un punto indivisibile, cosí non si potrebbe mai cogliere il mobile in flagrante delitto di eterotopia. Il movimento tra due punti dello spazio infinitamente prossimi avviene sempre nell'intervallo tra due momenti infinitamente prossimi; cioè mai il mobile è in due luoghi nello stesso tempo, mai in due tempi è nello stesso luogo, ma sempre la serie dei punti e dei momenti, come grandezze infinitesime, si svolge, con perfetta corrispondenza, nella continuità del movimento ».[2]

Le due ultime prove sono parse irreprensibili al Nöel, il quale non concede all'Evellin e al Lechalas che l'argomento della *freccia* si converta in una definizione della quiete e che l'identica definizione possa valere per il movimento, purché si aggiunga la circostanza che un corpo siasi trovato prima in un luogo e poi in un altro. E veramente, l'intuizione del moto come fatto reale consiste nel procedere continuato da luogo a luogo. In riguardo all'argomento dello *stadio,* nota il Brochard che esso viene a giustificarsi da

[1] Per gli studi del Noël, dell'Evellin, del Milhaud e del Lechalas, cfr. la *Revue de métaphysique et de morale,* Ann. I (1893). Non sono da trascurarsi gli studi anteriori del Dunan, (*Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement,* Paris, 1884), del Frontera, *Étude sur les arguments de Z. d'E.* Paris, 1891), e del Mouret (in *Revue philosophique,* 1892).

[2] Masci, *Di alcuni luoghi della Fisica di Aristotele,* estr. dagli « Atti della R. Accad. di Scienze mor. e pol. » (Napoli, 1912), p. 12.

sé, in quanto vuol dire che si può sempre, col movimento, dividere un istante supposto indivisibile.[1]

Nell'interpretare insomma il pensiero dell'antico eleate, bisogna andare molto cauti, per non rischiare di attribuirgli un'intenzione diversa da quella che effettivamente ebbe. Non si tratta di provare, in modo piú o meno ingegnoso, la possibilità del movimento: si tratta di vedere se Zenone sia o no riuscito a dimostrare che il movimento è impossibile, partendo dalla tesi pluralistica ed ammettendo insieme la continuità del tempo e dello spazio. All'opinione, già ricordata, del Tannery, hanno aderito autorevoli studiosi. « Taluno ha sí pensato che Zenone intendesse opporsi ad Anassagora e a Leucippo, ma ciò è insostenibile per ragioni di tempo e per quelle altre, che fanno dipendere dall'eleatismo cosí gli Atomisti come pure in generale i filosofi designati col nome di fisici posteriori, i quali tutti hanno voluto conciliare l'immutabilità dell'essere col vario del fenomeno ».[2] Ma Zenone mirava piuttosto alle dottrine pitagoriche ed eraclitee. Guardate da questo punto di vista, le famose aporie diventano irrefutabili e vanno trattate come *prove,* non già come *sofismi.* E, in tal caso, mi par difficile negare ch'egli abbia avuto ragione degli avversari.

Tutt'altro è il problema quando noi ci domandiamo qual significato e quale intento dobbiamo dare alle sue argomentazioni: se convenga interpretarle in senso idealistico, alla maniera del Renouvier, dissolvendo, non solo il moto, ma il continuo stesso come un'illusione; o non piuttosto in senso realistico. Noi siamo interamente col Brochard, accettando la seconda interpretazione, e non vediamo

[1] Brochard, vol. cit., p. 11.
[2] Ferrari, op. cit., p. 70.

dimostrata la tesi dell'Evellin, cioè che Zenone abbia voluto provare indirettamente la concezione del discontinuo e però la realtà del movimento. Il vero è che, se Zenone intendeva rinfiancare, con la sua acuta dialettica, il principio sostenuto da Parmenide, non poteva non concepire l'Ente (materiale) come uno, immobile e continuo. Ma, come il maestro non venne in chiaro di sé e, assegnando solo un valore ipotetico al suo universo fisico, non si curò di conciliarlo col suo universo teorico; altrettanto fece Zenone, il quale sostenne bensí indirettamente la dottrina dell'unità e dell'immobilità dell'Essere reale pensato dalla ragione, ma non mostrò come sia possibile il fenomeno contradicente a quest'Essere pensato.

Che poi egli e il maestro affermassero (come hanno congetturato il Tannery e il Milhaud) l'immobilità solo per l'universo preso nel suo insieme, non già per le sue parti elementari, è cosa che non crediamo provata. E nemmeno ci par verisimile supporre, col Gomperz, che Zenone, alla fin dei conti, trascinato dall'impetuosità del suo genio, sia divenuto infedele al maestro e da ontologo convinto siasi trasformato in uno scettico, o meglio, in un nihilista. Almeno il luogo del *Parmenide,* al quale il Gomperz si richiama, non proverebbe questa pretesa apostasia; ché in esso vien riconosciuto espressamente (come già notammo) che Parmenide e Zenone sostenevano una tesi uguale, benché in maniera differente. Meglio farebbe al caso, invece, un passo di Seneca, ove si potesse dar peso ad una cosí tardiva testimonianza: « Parmenides ait ex his, quae videntur, nihil esse nisi universum. Zenon Eleates omnia negotia de negotio dejecit; ait nihil esse .... Si Parmenidi [sott.: « credo »], nihil praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem » (*Epist. mor*. 88, 44 e seg.). Quanto alla testimo-

nianza di Simplicio, che attribuisce egli pure all'eleate una posizione scettica, essa non solo si può spiegare con la forma dialogata, per l'esposizione de' celebri argomenti prescelta, ma nasconde un equivoco; perché Zenone voleva negare, non l'unità come insieme delle cose, ma soltanto l'unità come punto, il quale è nulla.[1] Tuttavia, se Zenone non si può scambiare né per un sofista, né per un idealista, né per uno scettico, ciò non toglie che le sue argomentazioni, trasportate ad un significato diverso, abbiano fornito buone armi agli eristi, agli idealisti ed agli scettici, esercitando una persistente efficacia sulla filosofia posteriore.

Come, infatti, egli, senza esser propriamente un matematico ed un fisico, ha indirettamente lavorato a costituire i principii delle matematiche, precisando rigorosamente i concetti fondamentali del punto e dell'istante, che liberò da certi errori di cui erano inquinati;[2] cosí pure convien dire che, pur non uscendo dai confini del grossolano realismo presocratico, fa germinare dalle sue ardite negazioni fecondi motivi d'idealismo. È singolare (notava già lo Hegel) che, per la coscienza di Zenone, mentre svanisce il movimento sensibile, nasca il movimento del pensiero. Se la dialettica è prima di tutto caduta sul movimento, ciò si spiega perché la stessa dialettica è questo movimento, e lo stesso movimento è la dialettica di ogni essere, il quale, in tanto si dice muoversi, in quanto si fa altro, si toglie.[3] Anche il Bergson, quando ha voluto salvare la realtà del movimento, ha dovuto riconoscere che le posizioni successive del mobile occupano bensí effettivamente dello spazio,

[1] Vedi TANNERY, op. cit., p. 253.
[2] Cfr. TANNERY, op. cit., p. 248 e anche l'art.: *Zénon et G. Cantor,* in *Revue philos.,* 1895.
[3] HEGEL, *Vorlesung. über die Geschichte der Philosophie,* I.

ma che l'operazione, per cui si passa da una posizione all'altra, operazione che occupa una certa durata e che non ha realtà se non per uno spettatore cosciente, sfugge allo spazio; sicché il moto, in quanto passaggio da un punto ad un altro, è una sintesi mentale, un processo psichico e perciò inesteso.[1] Data la sua concezione della natura come una e continua, Zenone, logicamente, doveva negare il moto. La materia infatti, a rigore, è qualcosa d'inerte e di passivo. L'oggettività dell'essere, intesa in questo senso, riesce certo ad escludere l'assurdo della moltiplicità materiale; ma, rivelandosi assurda in se stessa, dovrà un giorno far nascere, per antitesi e dopo lunghe vicende storiche, il concetto dello spirito come attività universale, che è una e molteplice, come processo che unifica i suoi momenti, come soggetto che perennemente si oggettiva.

Se ora vogliamo renderci conto dell'importanza particolare, che ha Zenone nella storia della dialettica, occorre anzitutto che determiniamo chiaramente la speciale caratteristica del suo procedimento. Egli tien ferma la posizione concettuale opposta alla sua, e cioè la moltiplicità: poi, facendo uso del principio di contradizione, cerca di farla vacillare, usando la forma interrogativa, in quanto mostra, con le antinomie e i dilemmi stringenti onde la piglia d'assalto, a quali false ed assurde conseguenze finisca per condurre. E poiché questo procedimento non è qualcosa di appiccicato all'oggetto suo, ma rampolla dal seno d'una metafisica profonda, naturalistica pur sempre, benché meno ingenua del naturalismo a cui si opponeva; perciò ne segue che esso non si riduca ad un brillante esercizio d'ingegno, né ad

[1] **Bergson**, ***Essai sur les données immediates de la conscience*[4] (Paris, 1904), e anche: *L'Evolution créatrice*, (Paris, 1907), p. 333 e sgg.**

una semplice espressione « dello spirito greco, cosí pungente ed ironico ed anche cosí paradossale »,[1] ma divenga mezzo potente di ricerca speculativa.

Aristotele, a dir vero, che non aveva alcuna simpatia per gli Eleati, giudicò Zenone in modo eccessivamente severo, dicendo, in tono sprezzante, che egli specula rozzamente (θεωρεῖ φορτικῶς: *Metaph.* II, 4); ma il fatto è che sente piú volte il bisogno di combatterlo e, nel riferire le quattro aporie sul movimento, nota che esse danno del filo da torcere a coloro che vogliono trovarne la soluzione. L'addebito poi, che gli fa negli *Elenchi sofistici*, è di aver dato all'Ente, o all'Uno, un solo significato, mentre ne ha parecchi. Lo stesso peccato del sofisma di amfibologia gli rinfaccia altrove ad altro proposito: « La difficoltà mossa da Zenone: se il luogo è in qualche cosa, in che si troverà? non è arduo risolverla. Nulla infatti vieta che il primo luogo sia in un altro, non già come in un luogo, bensí alla maniera di un'abitudine (εξις), come la salute è nelle cose calde, mentre il caldo è nel corpo, come un' impressione (πάθος). Onde non è necessario andare all'infinito » (*Phys.* IV, 3). E a lui fa eco il commentatore Simplicio.[2] Ma bisogna convenire che neppur essi, con tale distinzione, risolvevano la difficoltà, la quale doveva aspettare molti secoli appresso la sua vera soluzione, per opera del Criticismo, che dichiarò lo spazio una forma *a priori* dello spirito. In generale tutti hanno sempre ammirato l'abilità e la sottigliezza polemica dell'antico pensatore: da Timone il sillografo, che celebrava l'invitta immensa forza del bilingue

[1] ZUCCANTE, *Un polemista antico — Zenone d'Elea,* nel vol. *Tra il pensiero antico e moderno* (Milano, 1905), p. 213.
[2] SIMPL., *Phys.*, 563, 27.

Zenone, censore d'ogni cosa, fino al Gomperz, il quale, con belle parole, dice che l'eleate lasciò cadere come perle, dalla sua dialettica, piena di agilità, e riuní in una sola collana quei sottili argomenti, che hanno messo alla disperazione piú generazioni di lettori.[1]

Zenone, applicando il principio di Parmenide, sfida gli avversari, dicendo: se io vi dimostro che la pluralità è un errore, dovrete rassegnarvi ad ammettere che soltanto l'Essere uno è il vero. E però egli è dialettico nel senso, che nega i predicati opposti all'Unità, rivelandone le interne contradizioni. In questo senso, poteva Hegel osservare che in Zenone si sveglia il senso di una dialettica obiettiva, in quanto nasce dall'immanente contemplazione dell'oggetto, il quale, in forza delle determinazioni opposte in esso contenute, si toglie e distrugge. Certamente Eraclito era stato dialettico in un senso piú profondo, giacché aveva scoperto il concetto dell'infinito come unità che si rinnova continuamente dall'opposizione. Ma, oltreché egli rimaneva impigliato in un ingenuo realismo, gli mancava lo sviluppo formale delle antitesi, essendo la sua logica ancora aderente alla poetica intuizione. Il filosofo d'Elea invece, benché usi la dialettica, non come un fine, ma come uno strumento, si rivela cosí esperto nel maneggio delle armi, che dal difficile cimento par che esca vittorioso. La sua polemica rimarrà sempre memorabile come critica vigorosa di un facile empirismo e di un intellettualismo dalla corta veduta. Ma egli non s'accorge che si potrà combatterlo con le medesime sue armi. Il mettere in rilievo le contradizioni inevitabili all'iso-

[1] Timon., in *Sill.*: ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν | Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος. Cfr. *Fragmenta philosophorum graecorum* (Mullach), I, 86. Gomperz, op. cit., I, p. 207.

lamento unilaterale di una categoria del pensiero costituirà in seguito un capo d'accusa per lo stesso Eleatismo: e Platone, pur ispirandosi al procedimento zenoniano, mostrerà da par suo come la veduta dell'Essere immobile sia altrettanto vulnerabile quanto quella diametralmente opposta.

Cap. III.

§ 1. — MELISSO

(*Fiorito tra il 444 e il 440*).

Polemica nella sua maggior parte, come quella di Zenone, dev'essere stata l'opera di un altro eleate del V secolo, di Melisso da Samo, del cui libro (περὶ τοῦ ὄντος, o περὶ φύσεως) notevoli frammenti ci ha conservati Simplicio. Da una parte, egli mira a convalidare i principii della scuola con le opinioni piú comunemente accettate dai fisici; da un'altra poi, cerca di mettere in mostra le contradizioni di costoro, spingendole a un risultato negativo.

Melisso raccoglie le sue forze per difender la causa dell'eleatismo, ormai declinante. Poiché nella Jonia acquistava sempre maggior credito e diffusione la dottrina eraclitea, è naturale che proprio contro di essa il filosofo samio diriga i suoi attacchi. Egli concede bensí ad Eraclito che, se dobbiamo dar fede all'esperienza, non possiamo fare a meno di ammettere la mutabilità di ogni cosa; ma nega d'altro lato che la realtà vera, colta dalla ragione, sia sottoposta al mutamento. In secondo luogo, sembra che Melisso abbia preso di mira l'atomismo nascente, il quale attribuiva una realtà immutabile all'ὄν degli eleati, ma lo

scioglieva nella pluralità e, per salvare la realtà fenomenica, asseriva l'esistenza di uno spazio vuoto, in cui il movimento si compiesse. Contro quest' ultima affermazione specialmente insorge Melisso, combattendo, con tutta probabilità, Leucippo, il quale non erasi ancora sollevato, come farà poi Democrito, al concetto positivo del vuoto assoluto. « Quanto alla riprovazione della dottrina che ammette condensamenti e rarefazioni, è ovvio pensare ad Anassimene; e quanto alla condanna di quell'altra opinione, che ricorre per la nascita e la distruzione delle cose a mescolanze e a separazioni, si può pensare a Empedocle e ad Anassagora, press' a poco contemporanei di Melisso, ma con più certezza a dottrine fisiche anteriori apparse in Italia con Alcmeone e con Parmenide stesso, e a dottrine fisiche apparse nella Jonia in scritti autoippocratici o pseudoippocratici ».[1]

Le proposizioni fondamentali di Melisso, in sostanza, possono riepilogarsi nelle seguenti parole di Simplicio. L'ente non è generato. Il non generato non ha principio, se il generato lo ha. Ciò che non ha principio è infinito. Oltre l'infinito non potrebbe essercene un altro; ma esso è uno. L'uno e infinito poi è immobile (Simpl. *Phys.*, 103, 13, Diels). Dunque egli vuol dimostrare l'eternità, l'infinità, l'unità e l'immutabilità dell' Ente: proprio le stesse tesi di Parmenide, eccettuata la seconda, in cui distaccavasi dal maestro.[2]

La prima tesi è ragionata nel modo che segue. Bisogna muovere dalla supposizione che qualcosa esista; perché, se nulla esistesse, non sarebbe neanche possibile parlare di

[1] Cfr. Ferrari, *Gli Eleati* cit. p. 83.

[2] Vedi Aët., I, 3, 14: τούτου μὲν ἑταῖρος ἐγένετο, τὴν δὲ παραδοθεῖσαν διδασκαλίαν ἀκήρατον οὐκ ἐτήρησεν.

Ente. Ora, dato che l'Ente esista, una delle due: o esso è generato, o è eterno. Consideriamo la prima ipotesi. Donde mai potrebbe generarsi? O dal nulla, o da un ente. Ma la prima alternativa è da escludersi, ché *ex nihilo nihil fit* (e questa era opinione accolta generalmente dai fisici, per es. da Anassagora). E da escludersi è anche la seconda; perché se l'Ente si genera dall'Ente, vuol dire che già esisteva. In una contradizione analoga si cade, se ammettiamo la possibilità che l'Ente si distrugga: o esso dovrebbe trasformarsi nel nulla, il che (per confessione degli stessi fisici) è impossibile; o nell'ente, e allora la sua permanenza è di nuovo assicurata. Dunque vi fu sempre l'Ente e sempre vi sarà; dunque esso è eterno.[1]

Passiamo all'infinità. Il generato ha un principio, il non generato non l'ha: ma l'Ente non è generato, dunque esso non ha avuto principio. D'altro lato, ogni cosa peritura ha un termine in cui cessa: l'Ente è imperituro, dunque non ha fine. Ma ciò che non ha principio né fine, è infinito. Dunque l'Ente è infinito.[2] Dal frammento terzo si ricava che Melisso intendeva parlare di un infinito per grandezza e però si allontanava da Parmenide, il quale aveva concepito come sferico il suo Ente. Aristotele rinfaccia a Melisso un paralogismo, che vizierebbe tutto il suo ragionamento: e cioè il trapasso arbitrario dall'illimitatezza nel tempo all'infinità spaziale.[3] Ma il Chiappelli, con altri cri-

[1] Cfr. Meliss., fr. 1 (Diels); Simplic., *Physic.*, 103, 13.

[2] Cfr. Meliss., fr. 2 (Diels); Simplic., *Phys.*, 103, 13; Pseudo-Arist., *De Melisso, Xenophane Gorgia,* c. 1.

[3] Vedi Arist., *Soph. elench.*, V, 167 b, 13. E anche VI, 168 b, 35: ὡς ἐν τῷ Μελίσσου λόγῳ, τὸ αὐτὸ εἶναι λαμβάνει τὸ γεγονέναι καὶ ἀρχὴν εἶναι, ἢ τὸ σῖοις γίνεσθαι καὶ ταὐτὸ μέγεθος λαμβάνειν. ὅτι γὰρ τὸ γεγονὸς ἔχει ἀρχήν, καὶ τὸ ἔχον ἀρχὴν γεγονέναι ἀξιοῖ, ὡς ἄμφω ταὐτὰ ὄντα τῷ ἀρχὴν ἔχειν, τό τε γεγονὸς καὶ τὸ πεπερασμένον. Cfr. anche *Metaph.*, I, 5 e *Phys.*, I, 3.

tici, osserva che nel pensiero di Melisso la mediazione tra i due concetti indicati poteva compiersi mediante il concetto di totalità. Ed è stato inoltre notato che il trapasso poteva accadere anche mediante il concetto del συνεχές, che è incluso nel concetto dell' ἀΐδιον e include quello di ἄπειρον; giacché il fatto, che l'Ente sia eterno, cioè non abbia né principio né fine, deriva dall'esclusione di un non-ente, da cui possa nascere od in cui possa tornare. Or siccome è il non-ente quello che produce la differenziazione ed il limite, perciò l'Ente, come eterno (e però continuo), è anche infinito.[1]

Certo ne' frammenti di Melisso v'è qualche lacuna o reticenza, che può aver dato appiglio alla censura; ma non è men vero che nelle premesse di lui v'era quanto bastava per estendere allo spazio ciò ch'erasi affermato in riguardo al tempo.[2]

La tesi dell'unità vien dedotta dall'infinità stessa; poiché, se di enti ve ne fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma si limiterebbero a vicenda. L'ente infinito è dunque uno. Importante è un'altra prova indiretta, che Melisso adduce, fondata sulla poca attendibilità dei sensi. « Infatti, se esistessero molte cose, bisognerebbe che avessero quelle medesime proprietà, che io enuncio dell'Uno. Se esiste la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro, e l'uno vive e l'altro è morto, e il nero e il bianco e le altre cose, quante gli uomini dicono esser vere; se dunque tutto ciò esiste, e noi vediamo e udiamo rettamente,

[1] Si consulti, in proposito, A. Chiappelli, *Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso di Samo* (Roma, 1890, estr. dalle memorie della R. Accademia dei Lincei), p. 21; Calò, *Sul preteso paralogismo di Melisso da Samo*, in *Riv. di filos. e scienze affini*, anno VI (1904), vol. II, p. 417 e sgg.

[2] Ferrari, op. cit., p. 78.

occorre che ogni singola cosa sia tale, quale dapprincipio ci apparve, e non si cangi né diventi altro, ma sempre ciascuna sia quale è propriamente... Eppure a noi il caldo par che diventi freddo, e caldo il freddo, e molle il duro, e che muoia il vivente, e dal non vivo sorga la vita, e che tutte queste cose variino, e che nulla, di quanto era e di quanto è, rimanga identico...: onde risulta che né vediamo nè conosciamo gli enti » (fr. 8). Qui si afferma, a buon conto, che il dato sensibile, variando perennemente, manchi di quella proprietà fondamentale dell'essere, che è l'identità di natura; sicché la moltiplicità, ch'esso ci offre, è una mera parvenza.[1] L'influenza di Eraclito è palese.

Ma, se l'ente è uno (continua Melisso), è ancora immutabile. L'Uno, infatti, essendo sempre uguale a se stesso, non potrebbe mai perire, né ingrandirsi, né trasformarsi, né provar dolore o sofferenza; ché, se provasse alcunché di simile, non sarebbe piú Uno. Col suo divenire altro, l'ente non sarebbe piú uguale, ma perirebbe quel che esisteva prima e nascerebbe quel che non era. Se dunque in mille anni s'alterasse pur d'un capello, nell'eternità verrebbe tutto a perire. Ma neanche può sentir dolore; giacché, sentendolo, non esisterebbe nella sua perfezione, non sarebbe piú uniforme (in quanto dovrebbe sentirlo per lo staccarsi o l'aggiungersi di qualcosa). Inoltre non può ammettersi che l'ente si muova, perché non avrebbe dove trasferirsi: né verso l'ente, non trovandosi altra cosa fuori di esso; né entro il vuoto, il quale non esiste. Ma nemmeno un processo di rarefazione e condensazione è concepibile; chè l'ente, dilatandosi e facendosi piú sottile, conterrebbe maggior vuoto che nella forma condensata. Ora il vuoto

[1] Cfr. Chiappelli, op. cit., p. 13.

non esiste. D'altra parte, se l'ente non può far entrare in sé nulla dal di fuori, conviene che sia tutto egualmente pieno. Dunque l'ente è immobile e immutabile.[1] Nello svolgere questo quarto argomento, ci sembra assai probabile che Melisso abbia mirato a colpire sopra tutto i principii eraclitei, i quali all'Essere attribuivano il mutamento e il dolore: ma bisogna osservare, d'altro canto, che la sua dottrina « può stare a compimento della dottrina eraclitea in questo senso, che anche nell'eterno divenire la totalità di un istante equivale alla totalità dell'istante successivo, e l'essere dunque non muta sostanzialmente; tanto è vero che una comprensione maggiore si rende possibile dacché l'ente è pensato in forma piú astratta ».[2]

Ma la critica di Melisso va piú oltre. In uno de' suoi frammenti è detto: « se l'ente è uno, bisogna che non abbia corpo; giacché, se avesse uno spessore, avrebbe anche delle parti e non sarebbe piú uno » (fr. 9). Dovremo perciò intravedere nella dottrina di Melisso un idealismo anticipato? Questa veramente è stata l'opinione di alcuni; ma è lecito sospettare che il trapasso logico dall'unità all'immaterialità dell'ente sia dovuto ad un'interpretazione di Simplicio, e che debba parlarsi piuttosto d'un *realismo geometrico:* tanto piú che, anche presso Aristotele, il concetto di ὕλη è piú generale di quello di σῶμα; onde « nulla vieta che il piú recente degli Eleati abbia tentato di fissare la medesima distinzione, sicché mentre il corpo avea parti e limiti ed eterogeneità, la materia fosse continua, illimitata, uniforme ».[3]

[1] Vedi il fr. 7 e SIMPLICIO, loc. cit.
[2] FERRARI, op. cit., p. 86.
[3] Cfr. CHIAPPELLI, mem. cit., p. 37-38, e FERRARI, op. cit., p. 82.

Esposta così nel suo complesso l'argomentazione dialettica di Melisso, esaminiamo rapidamente quale ne sia l'originalità, se la raffrontiamo a sistemi e del medesimo e di altro indirizzo; sí che in tal modo venga ad esser precisamente determinato il suo valore speciale. Nella tesi dell'eternità dell'ente, noi vediamo che egli ripete, con lievi modificazioni, quanto aveva detto Parmenide, i cui principii, in fondo, conserva integralmente nelle linee essenziali. Nella tesi dell'infinità, invece, si discosta da Parmenide, quando conclude che l'Essere, non avendo altro essere fuori di sé, debba possedere il carattere dell'illimitatezza. La dimostrazione dell'unità, desunta com'essa è dal fatto che la moltiplicità offerta dai sensi è inconciliabile con gli attributi dell'essere, ci fa ricordare di Zenone, il quale aveva similmente impugnata la pluralità: ma pur ne differisce profondamente. Zenone combatteva l'ente divisibile e discontinuo, o la moltiplicità geometrica del Pitagorismo; Melisso combatte la moltiplicità, non solo quantitativa, ma anche qualitativa delle cose. Le antinomie dell'uno rimangono intieramente sul terreno del realismo, laddove la critica dell'altro assume un valore gnoseologico ed una portata più vasta. Ora questa moltiplicità qualitativa era stata particolarmente sostenuta da Empedocle ed Anassagora, di cui il primo aveva cercato di spiegare il cangiamento col miscuglio e con la separazione de'quattro elementi originari, e il secondo aveva fatto appello agl'infiniti *panspermia,* in cui i principii qualitativi erano mescolati. Contro quei due filosofi, dunque, è naturale che Melisso appunti le sue armi. Egli mostra insieme e l'impossibilità della mescolanza (μῖξις) considerata come unità comprendente una pluralità, e quella

[1] V. Chiappelli, mem. cit., p. 13.

inversa di una scomposizione delle parti (μετακοσμεῖσθαι). Ma c'era un'altra forma di pluralismo, che già spuntava al tempo di Melisso, quella dell'atomismo col suo fondatore Leucippo, che un'antica tradizione vuole uscito dalla scuola eleatica. Essa, pur mantenendo l'immutabilità degli elementi originari o atomi, solo quantitativamente moltiplici, aveva ripreso dall'antica fisica pitagorea il concetto del vuoto, a fine di render possibile il movimento. Per Leucippo tuttavia, il vuoto, come principio della discontinuità, era, non già ancora il vuoto assoluto del suo grande successore, ma solamente il men pieno, una parte dell'infinito πνεῦμα circostante. Or Melisso, tenendo fermo alla tesi dell'immobilità e immutabilità assoluta dell'ente, esclude affatto il vuoto ed esclude il movimento in ambedue le forme: il moto esterno nello spazio (ὑποχωρῆσαι) e il moto interno di concentrazione e diffusione (εἰς ἑαυτὸ συσταλῆναι). Anche Anassagora combatteva la vecchia concezione pitagorea, facendo notare che l'aria è alcunché di resistente, ma egli non trovava alcuna difficoltà a conciliarla coll'ipotesi che il tutto si movesse. Il filosofo samio invece, come Parmenide e Zenone, la esclude, affermando che l'ente possiede una perfetta continuità e coesione: sicché gli riuscirebbe impossibile trovarsi, per effetto del moto, ora in un luogo ora in un altro, o in una parte piú e meno altrove.

In conclusione, l'originalità maggiore di Melisso sta in due punti sopra tutto. Primamente, nell'aver introdotto l'idea dell'Essere infinito. In secondo luogo, nell'aver fatto spiccare, con grande acume, le contradizioni in cui si dibatte la conoscenza sensibile, quando vuol affermare alcunché di positivo intorno agli oggetti della percezione; ché, mentre, per esser percepiti, questi oggetti dovrebbero presentarsi come qualcosa di fisso e di stabile, viceversa poi appaiono

come ciò che di piú instabile ed evanescente si possa immaginare. Tale difficoltà gli pare insormontabile, qualora si vogliano tenere le vie seguite dagli altri filosofi non appartenenti all'eleatismo. Egli invero non accetta né la soluzione di Eraclito, il quale aveva inalzato a legge universale il divenire; né la soluzione degli atomisti, che avevano tentato di spiegare il mutamento con la mescolanza e la separazione delle immutabili unità originarie. Egli è un razionalista: perviene a determinare l'Essere, non per mezzo dell'esperienza, ma con la negazione dei dati empirici, e ad esso attribuisce quelle note fondamentali, che saranno raccolte e sviluppate dalla teologia di ogni tempo.

Ma in che senso l'abbiamo incluso in una storia della dialettica? Nel senso medesimo in cui vi abbiamo compreso Zenone. Come costui s'era adoprato a convalidare la tesi di Parmenide, riducendo all'assurdo le proposizioni degli avversari, analogamente procede Melisso, deducendo in modo rigoroso le conseguenze dei presupposti parmenidei e mostrando che le conclusioni del sapere volgare, per la loro incompatibilità con quelli, hanno a dirsi false. Un autorevole studioso, a questo proposito, dopo aver notato che negli Eleati non troviamo la derivazione della fisica e della metafisica da una dottrina della conoscenza, né le leggi o differenze delle cose ricondotte a leggi ideali, sicché la loro filosofia non si può dire propriamente dialettica; soggiunge però che, « se la dottrina eleatica è realistica quanto al contenuto, ben si può dire idealistica quanto al procedimento dialettico », e di « valente dialettico » dà il vanto a Melisso.[1] Volendo conciliare queste due affermazioni e determinare piú chiaramente il nostro giudizio, potremo osservare che

[1] Ferrari, mem. cit., p. 85 e sgg.

Melisso usa un metodo dialettico press'a poco nel senso, in cui il Teichmüller dice che l'usò Anassimandro. Egli fissa con l'operazione della mente un *soggetto dialettico o astratto* (per adoperare il linguaggio rosminiano), concepito come l'unica realtà, e poi cerca di stabilire le relazioni di questo soggetto con certi predicati, che ricava dalla negazione dei dati offerti alla sua esperienza (per es.: se le cose finite son generate, l'Ente non sarà generato ecc.). Dunque c'è in lui il processo del raziocinare astratto, c'è la dialettica estrinseca e formale; i suoi argomenti sono ben concatenati tra loro, perché la prima determinazione dell'Essere tira con sé la successiva, e cosí via. Ma, in quanto egli riesce solo a fissare un morto, rigido e infecondo Essere oggettivo (che trovasi fuori del pensiero), la sua filosofia è statica, non dinamica e quindi non dialettica nel piú alto significato della parola. Egli non si sforza di conciliare l'unità e la moltiplicità, né alla maniera di Eraclito, né alla maniera che sarà poi tentata da Platone. Il destino di Melisso e di tutta la scuola eleatica, data la concezione astratta del loro monismo (che rimane sempre nella sfera dell'oggettività materiale), non poteva logicamente esser altro che quello di spianar la via all'idealismo (al concetto dell'unità dello spirito), di avere un lontano presagio della terra promessa, ma di non entrarvi giammai.

§ 2. — GL'IPPOCRATICI.

S'è accennato, parlando di Melisso, alla probabilità ch'ei prendesse di mira, fra gli altri, nella sua polemica, qualche autore ippocratico, il quale, per ispiegare il nascimento e la distruzione delle singole cose, ricorreva al principio empedocleo delle mescolanze e delle separazioni. Or ci sembra opportuno dare uno sguardo ad alcuni scritti della celebre collezione, i quali, per il nostro soggetto, non sono privi d'interesse.

Il senso inquisitivo de' Greci (com'ebbe a notare il Gomperz) si rafforzò, non solo con le discussioni metafisiche, non solo con la critica de'miti compiuta da Ecateo e da Erodoto; ma altresí con lo sviluppo della medicina. In questo si vengono delineando assai per tempo due opposti indirizzi: l'uno, rappresentato dalla scuola di Cnido, che si riallaccia alla filosofia della natura; l'altro, dalla scuola di Coo, che afferma il suo carattere decisamente critico e sperimentale.

Tra gli scritti appartenenti alla prima direzione, occupa il posto piú notevole quello *Intorno alla dieta,* che, secondo il Gomperz, è assai antico e può attribuirsi ad Erodico di Selimbria.[1] A noi importa notare l'influenza della dialettica eraclitea, la quale appare già nel concetto fondamentale

[1] Cfr. Περὶ διαίτης, in LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate,* VI, 466 e sgg. Su questo e su altri scritti della celebre collezione, vedi, oltre il bel capitolo di Teodoro Gomperz sui medici (*Les penseurs de la Grèce,* I), anche un articolo del TOCCO, *Di alcuni scritti recenti sulla questione Ippocratica,* in *Atene e Roma,* marzo 1911.

dell'opera: che gli alimenti e gli esercizi abbiano virtú opposte, in quanto gli uni riparano a quel dispendio di forze, che dagli altri è prodotto. Ma essa meglio ancora si manifesta in ciò che segue. Passando ad occuparsi degli elementi, che entrano nella composizione degli organismi, l'autore scopre un'opposizione, che si risolve in unità, tra due sostanze, il fuoco e l'acqua, divergenti per le proprietà, ma convergenti per il fine, giacché il fuoco è motore e l'acqua nutriente. Certo, nella trattazione, v'è un po' d'eclettismo: ora si parla, secondo Eraclito, di una trasformazione incessante della materia; ora, con Anassagora ed Empedocle, si riconduce ogni nascita ed ogni dissolvimento ad una combinazione e separazione. Ma l'eraclitismo predomina: « Dagli uomini si crede che quanto cresce dall'Ade alla luce nasca, e quanto decresce dalla luce all'Ade perisca: si ha fede negli occhi anziché nella ragione, mentre gli occhi non sono capaci di giudicare neppur le cose che si vedono; io invece spiego secondo ragione. La vita è qua e là; e se c'è vita, la morte è impossibile se non colla totalità delle cose: poiché dove sarebbe la morte? Ma, se non c'è vita, è impossibile che alcunché nasca, perché donde nascerebbe? »[1] Rimane dunque confermato il gran principio dell'unità nell'antitesi apparente: nascere e morire, crescere e decrescere, mescolarsi e separarsi è tutt'uno; tutto nasce; tutto è e non è il medesimo; tutto si compie per necessità divina. Un secondo principio, non metafisico ma gnoseologico, e anch'esso di origine eraclitea, è l'antitesi tra l'opinione soggettiva e l'oggettiva, o — per usare il linguaggio dell'autore (che sarà anche quello de' Sofisti) — tra il νόμος e la φύσις. Ciò che hanno stabilito gli uo-

[1] Op. cit., § 4.

mini non rimane giammai allo stesso punto, sia buono o cattivo; ma ciò che hanno stabilito gl'iddii rimane sempre giusto.[1] Nel complesso, il trattato è una metafisica applicata alla medicina. La conoscenza della natura deve dar la chiave dei segreti piú reconditi che abbia la scienza dell'uomo. Uguale indirizzo metafisico ha il discorso *Dei venti* (περὶ φυσῶν), dove, secondo una rigorosa concezione dell'unità della materia, si compie il tentativo semplicistico di cercare, per tutti i morbi, una causa unica: l'aria, la quale riesce nociva quando è in eccesso, o in difetto, o satura d'infezioni. Circa i rimedi, è accennato il criterio di Alcmeone, che debba pigliarsene l'indicazione dai contrari.

Ma l'illusione di aver raggiunto lo scopo (certamente lodevole in se stesso) dell'unità del sapere e di aver cosí risolto i complessi problemi della medicina, sulla via tracciata da qualcuno dei metafisici della Jonia, doveva ben presto cadere, non appena, messa al cimento de' casi pratici, l'applicazione di questo o quel principio materialistico si fosse rilevata inesatta. E il merito della scuola di Coo sta appunto nell'aver contribuito efficacemente a demolire le costruzioni, altrettanto dogmatiche quanto arbitrarie del naturalismo jonico; nell'aver dimostrato fallace quell'unità dell'essere, che, ora in un modo ora nell'altro, esso veniva affermando; nell'avere infine sviluppato intensamente lo spirito critico ed empirico, fondando la medicina come scienza autonoma e liberandola da ogni frettolosa e illegittima intrusione.

Cosí, nel libro *Dell' antica medicina,* si deridono coloro che credono di scoprir cose nuove per forza di natura (φύσει), si raccomanda l'osservazione de' fatti e si riconosce

[1] Op. cit., § 11.

l'esigenza di una preliminare indagine storica per collocare in piena luce la genesi della medicina. Ma una critica ancor piú radicale è quella contenuta nel trattato *Sulla natura dell' uomo* (περὶ φύσιος ἀνθρώπου), un passo del quale è riferito da Aristotele (*Hist. animal.* III, 4) sotto il nome di Polibo, genero d'Ippocrate. La confutazione de' filosofi, che ammettono l'unicità della sostanza, è fatta, dapprima in termini generali, poi ne' riguardi speciali della medicina. « Essi infatti dicono che qualcosa d'uno sia ciò ch'esiste, e sia insieme l'Uno e il Tutto (φασί τε γὰρ ἕν τι εἶναι, ὅ τί ἐστι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν), ma non s'accordano nei nomi: chi dice che l'Uno - tutto sia l'aria, chi il fuoco, chi l'acqua, chi la terra, e ciascuno appoggia il suo ragionamento a testimonianze e prove che non hanno alcun valore ».[1] Si assista alle loro controversie (αὐτέοισιν ἀντιλέγουσιν): « quando le medesime persone discutono tra loro davanti allo stesso uditorio, non trionfa mai la stessa persona tre volte di seguito nel suo discorso; ma ora invece l'uno, ora l'altro, ora colui che ha la parola piú facile in cospetto della folla. Eppure si è in diritto di esigere, da chi pretende aver cognizioni esatte sulle cose, che faccia trionfare sempre la sua argomentazione, s'egli ha una scienza effettiva ed è capace di spiegarsi ». Indi séguita con un'osservazione decisiva: « Ma costoro mi sembra che, per la propria stoltezza, si confutino da sé ... e giustifichino il discorso di Melisso ».[2] L'accenno

[1] Cfr. Littré. VI, 33.

[2] ἀλλ' ἐμοί γε δοκέουσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοὺς καταβάλλειν ἐν τοισιν ὀνόμασι τῶν λόγων αὐτέων ὑπὸ ἀσυνεσίης, τὸν δὲ Μελίσσου λόγον ὀρθοῦν. Littré, VI, 34. È utile riferire qui il commento di Galeno. L'autore ippocratico si oppone a coloro che riducevano la materia, onde l'uomo è composto, ad uno solo de' quattro elementi, e dice che essi

a Melisso è di grande importanza. Egli, formulando nel modo piú rigoroso il monismo eleatico, aveva escluso che la realtà vera fosse alcunché di percepibile dai sensi: « noi non vediamo né conosciamo l'ente ». Or l'autore ippocratico non par che aderisca a questa tesi, perché sostiene che i principii costitutivi dell'organismo umano siano quattro: sangue, flemma, bile gialla e nera. Ma, benché non vi aderisca, pur tuttavia osserva che, dal punto di vista dell'unità, il filosofo samio era piú logico di quei monisti che si basavano sull'apparenza. Né solo in generale, bensí anche ne' riguardi particolari della medicina il monismo jonico è rigettato: perché, dato che l'uomo fosse uno, egli non dovrebbe mai soffrire, non potendo un essere semplice ed uno subire da alcuna parte sofferenza di sorta (e qui si confuta Melisso con i suoi medesimi argomenti); ma, pur ammessa la sua capacità di soffrire, non dovrebb'esserci che un'unica malattia ed un unico rimedio: ciò ch'è in aperto contrasto coll'esperienza. Infatti, il criterio per affermare la esistenza di una cosa sta nella sua capacità d'agire o di patire (concetto della δύναμις, a cui accenna anche Platone nel *Fedro*). Dunque, per ispiegare il dolore fisico dell'uomo (e anche la generazione), occorre muovere da una pluralità di elementi.

Questa da ora in poi diverrà la base della medicina: l'affermazione della pluralità delle sostanze. Pluralismo che, a primo aspetto, sembra anti-filosofico per eccellenza, e fino ad un certo segno è tale, in quanto esclude l'unità; ma, benché si arresti alla differenza statica, ha il merito di

non riescono a provarlo, ma giustificano piuttosto la tesi di Melisso, il quale affermava bensí l'Uno, ma come sostanza eterna e incorruttibile, come un substrato de' quattro elementi stessi (*Comm. ad libr. de Nat. hom.*, XV, 29).

aver ripudiato l'unità falsamente concepita, ossia l'unità dell'oggettivismo, e di aver promosso, col paziente studio de' fenomeni, il divenire della scienza.

Un siffatto indirizzo empirico è evidente altresí nel libro *Delle malattie*, che riporta queste a varie cause, ha un carattere spiccatamente casistico e, nell'esordio, rivela uno spirito dialettico (nel senso formale), in quanto dà ai medici le istruzioni opportune per interrogare esattamente, rispondere alle interrogazioni e contradire a proposito (ἀντιλέγειν ὀρθῶς).[1] Ma il rafforzato spirito critico appuntava le sue armi, non solo contro i vaneggiamenti metafisici, bensí ancora contro quei ciarlatani che, senz'alcun bisogno, ricorrevano all'intervento del soprannaturale. Ne abbiamo un documento singolarissimo nel trattato *Della malattia sacra* (e cioè dell'epilessia), in cui ricorre la superba affermazione razionalistica: « Tutte le malattie son divine e tutte sono umane ».[2]

Ma importava ancora la difesa della scienza e del suo valore autonomo contro l'incredulo volgo. A debellare questo terzo nemico, si volge l'autore dello scritto *Sull'arte* (περὶ τέχνης),[3] del quale riferiamo un passo importante, in cui il valore della percezione sensibile è nettamente formulato: « In generale, mi sembra che non vi sia arte, la

[1] Cfr. Περὶ νούσων, in LITTRÉ, VI, 140 e sgg.

[2] Cfr. Περὶ ἱερῆς νούσου, in LITTRÉ, VI, 354.

[3] Circa la paternità di questo libro, che, secondo l'ingegnosa congettura del Gomperz, spetterebbe a qualche seguace di Protagora, se non a Protagora addirittura, ci rimettiamo al Diels, il quale crede che l'autore di esso appartenga a quella classe intermedia, a cui Aristotele alluse con l'epiteto πεπαιδευμένος περὶ τέχνην (*Polit.* II, 11), a quella schiera di vanitosi poliistori della fine del V secolo, i quali, come Ippia, pretendevano esser padroni di tutte le arti, e massimamente dell'arte del dire. Cfr. DIELS, *Hippokratische Forschungen,* IV, in *Hermes*, XLVIII B, S. 379.

quale non esista realmente: poiché assurdo è il credere che alcuna delle cose esistenti non sia (καὶ γὰρ ἄλογον τῶν ἐόντων τι ἡγεῖσθαι μὴ ἐόν). E chi mai, dopo aver osservato la sostanza delle cose inesistenti, affermò che esse sono? Infatti, se fosse dato vedere le cose non esistenti, al modo delle esistenti, non so come qualcuno potrebbe negare che esistano, una volta che la loro esistenza si percepisse con gli occhi e si comprendesse con la ragione. Ma ciò non è affatto: quello che è, si vede e si conosce sempre; quello che non è, non si vede e non si conosce ».[1] In queste proposizioni, secondo il Gomperz, potrebbe scoprirsi un'allusione a Melisso, il quale pretendeva che le cose da noi percepite fossero irreali, mentre asseriva la realtà dell'Ente uno, sottratto alla percezione. Ora — séguita l'autore — la cognizione s'acquista allorquando le arti si sono già rivelate, e nessuna ce n'è che non si veda esser prodotta da una certa realtà, essendo impossibile che le cose siano un prodotto de' nomi, laddove è precisamente il contrario.

Nell'insieme, lo sguardo, che abbiamo dato a questi antichi scritti ippocratici, ha provato a sufficienza che, anche nel campo della medicina, alla dialettica oggettiva, di stampo eracliteo, era subentrata una dialettica formale e critica (alla maniera di Zenone), ispirata da un empirismo di colorazione scettica, il quale verrà spinto alle sue estreme conseguenze per opera de' Sofisti.

[1] Περί τέχνης, 2 (Littré, VI, 4).

Cap. IV

LA SOFISTICA

§ 1.

Con Zenone e con Melisso, la dialettica formale erasi già costituita, rivelando allo spirito acuto de' Greci la sua straordinaria potenza, non solo negli attacchi polemici, ma altresí nella curiosa inquisizione del vero e nel saggio delle disparate opinioni. Essa consisteva in un dialogo tra due contendenti, di solito alla presenza di pochi uditori, per chiarire qualche punto oscuro, per ridurre al silenzio e alla contradizione l' interrogato, per esercitare le due parti nella trattazione del soggetto, o vagliare le conseguenze di certe assunzioni problematiche. Era una spontanea conversazione sistemata e condotta per un canale prestabilito, che forniva uno stimolo al pensiero e un mezzo di miglioramento, non raggiungibile in altro modo, e offriva ad alcuni anche una sorgente di profitto e di ostentazione.[1]

Verso la metà del secolo V, intervennero parecchi fatti importanti a sviluppare questo metodo e ad imprimergli una nuova direzione. Prima di tutto, la mutata fisonomia della vita pubblica dopo le guerre persiane. In Grecia e in Sicilia erano prevalse le istituzioni democratiche. Da un lato, quelle guerre avevano accresciuto i contatti tra la Grecia e l' Asia, provocando un' invasione di culti stranieri e un raffinamento del senso critico; da un altro lato, in seguito

[1] Cfr. Grote, *History of Greece* (London 1862), vol. VI, p. 49 e sg.

alla lega navale e al trasferimento del tesoro federale da Delo ad Atene, i rapporti tra le città elleniche eran divenuti assai piú frequenti e complessi che per l'addietro. La vita pubblica si era intensificata dappertutto, e, insieme con essa, un gagliardo individualismo, che esigeva il fascino della parola, come il mezzo principale, senza di cui a nessuno era dato conquistare una posizione elevata. La parola era un'arma efficace ne'cimenti delle assemblee popolari e ne' processi, i quali in Atene si erano moltiplicati, dal giorno in cui la città aveva rivendicato a sé la giurisdizione, specialmente criminale, degli alleati; ond'è che i dicasteri accoglievano parecchie centinaia di giurati, secondando una propensione innata del carattere greco. Sorgeva dunque naturale il bisogno di aver delle scuole, in cui si insegnasse di proposito l'eloquenza e si addestrassero nel modo piú conveniente i giovani a conseguire quelle attitudini pratiche, da cui dipendeva il successo nella vita. La prima scuola di retorica si aprí in Sicilia, per opera di Corace e di Tisia. L'abilità dell'oratore doveva consistere, non solo nella perfetta padronanza de' mezzi stilistici, ma anche e piú nel rendersi conto de' molteplici punti di vista, da cui poteva esser guardato un caso concreto, e nel far valere, suscitando le passioni degli uditori, quelli piú conducenti al fine voluto.

I nuovi maestri di eloquenza e di senno pratico, i formatori della cultura greca furono i Sofisti. L'odiosità, che per secoli è andata congiunta a questo nome, specialmente per opera di Platone e di Aristotele, è stata in gran parte dissipata dai critici piú autorevoli, come il Grote e lo Zeller. L'ostilità di Platone contro i maestri pagati era l'avversione del teorico e dell'utopista per coloro che, precorrendo gl'illuministi del secolo XVIII, indirizzavano la cultura a fini pratici e utilitari. Aristotele chiama sofista un precet-

tore venale di sapienza, non vera ma apparente; pur tuttavia egli tende a colpire l'insegnamento retorico in generale. Nella disciplina de' Sofisti, la retorica e la filosofia non erano ancor divise. Infatti Isocrate, per esempio, non fa netta distinzione tra il dialettico e il sofista. Quanto la grammatica, la musica e la ginnastica, altrettanto erano indispensabili all'educazione giovanile quei discorsi di parata (ἐπιδείξεις), che, accanto allo studio de' trattati (τέχναι) ed alle esercitazioni pratiche (μελέται), formavano il nucleo dell'insegnamento sofistico, ammirato con fanatico entusiasmo per la forma brillante e la ricchezza del contenuto.[1] In séguito si operò un distacco. Platone contrappose apertamente la sua dialettica alla retorica di Gorgia e de' suoi scolari; mentre Isocrate limitò l' ufficio della dialettica e di altri studi astratti ad un tirocinio intellettuale, utile, non come un fine, ma come un mezzo, per prepararsi alla vita attiva. Ed anche nel campo della retorica si vennero manifestando le divergenze: ché alcuni, come Isocrate, si diedero a coltivare esclusivamente il genere epidittico, elaborando con arte squisita concioni solenni; altri invece, come Alcidamante, apprezzarono unicamente le orazioni improvvise di argomento giudiziario. In tal modo, sotto le piú svariate forme, si svolgeva l' abito del disputare, assottigliando gl' ingegni, costringendoli all'attrito delle opinioni, avvezzandoli a metter sulla bilancia il pro ed il contro, prima di risolvere o di concludere intorno a qualsiasi oggetto.

Non si creda tuttavia di aver colto il vero carattere de' Sofisti, quando se ne fa nient' altro che dei retori di professione, capaci di assicurare, con la loro maestria, il pos-

[1] IWAN VON MULLER, *Die grechischen Privataltertümer* (in *Handbuch der klassischen Altertumswissensch.*), München, 1893, S. 191.

sesso di quella ch'era la maggior ambizione per chi s'avviava alla carriera politica: la δεινότης dell'εὖ λέγειν. Tale è stata, per esempio, l'opinione di Enrico Gomperz, il quale nota che, quando noi ci proviamo a farci un concetto dei Sofisti del V secolo, ci avviluppiamo in una contradizione. Da una parte sembra che, applicandosi il nome σοφιστὴς a tutti i maestri pagati, non si possa discorrere di un contenuto unitario né di una precisa linea di pensiero. Ma, d'altra parte, i Greci del IV e del V secolo annettevano a quella parola un significato unico, perché l'assegnavano ai rappresentanti di una ben determinata intuizione della vita. Dunque, per quanto fosse confusa una tale idea, per quanto Aristofane, impersonando in Socrate il tipo del sofista, gli attribuisse erroneamente qualche nota che a questo tipo disconviene, come l'occuparsi di astrusi problemi naturalistici, bisogna tuttavia ammettere che nell'attività professionale dei Sofisti debba ritrovarsi un contrassegno comune, compatibile con le piú differenti concezioni. Ora, se prescindiamo dalla varietà di contenuto dell'insegnamento, legato sempre ai personali interessi dei loro discepoli, troviamo che questo momento essenziale e identico per tutti (il quale ci porge la soluzione dell'antinomia suddetta) è l'eloquenza. Ma l'eloquenza è un'arte formale, potendo venir esercitata e sfruttata in servigio del giusto e dell'ingiusto, della verità e della menzogna. Quello dunque che massimamente importava ai Sofisti, non era il contenuto, ma la perfezione tecnica del dire. A conferma di questa tesi, il Gomperz crede poter addurre, — oltre un passo di Tucidide, in cui il sofista verrebbe ad apparire, non come un pensatore, ma come un retore —, due luoghi del *Gorgia,* dai quali risulterebbe che Platone faceva solo una distinzione formale tra la sofistica e la retorica, assegnando all'una il

cómpito di preparare all'abilità e all'eloquenza politica, restringendo l'ufficio dell'altra a determinare i giudizi umani sul diritto e sul torto, dunque all'àmbito dell'oratoria forense.[1]

Noi conveniamo col Gomperz che la retorica e l'eloquenza erano parte essenziale della Sofistica; ma ci sembra si venga ad immiserire il significato di questa singolar manifestazione della coscienza ellenica, qualora si affermi che, nelle sue disputazioni, altro non debba vedersi che lo sfoggio di una particolare virtuosità, un acrobatismo intellettuale, artifizi e giuochi d'ingegni sottili, ai quali era estraneo ogni serio interesse. Se (domanderemo con lo Zeller) i Sofisti non avessero avuto a comunicare altro che una sapienza illusoria ed una vuota retorica, avrebbero forse potuto esercitare un cosí potente dominio sui loro tempi?[2] Se fossero stati nient'altro che retori, perché dovrebbe occuparsene la storia della filosofia? È bensí vero che, secondo il Gomperz, l'interesse formale non escludeva interessi reali e solidi; ma resta il fatto che i Sofisti avrebbero tenuto soprattutto ad apparire artisti della parola, a colpire l'immaginazione dell'uditorio e ad ingannare, occorrendo, la sua buona fede. Ora è indubitato che il formalismo fu il difetto de' Sofisti, anche di qualcuno de' piú celebri, il quale si vantava di poter parlare all'improvviso di qualsiasi argomento; è indubitato che qualcuno di essi mostrò un'eccessiva predilezione per le eleganze e le preziosità della forma. Se non che bisogna fare attenzione a due cose, sfuggite interamente al Gomperz. La prima è, che nella Sofistica ci sono diversi stadi e che i Sofisti piú antichi, in generale, vanno esenti

[1] H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik;* Leipzig, 1912; Ss. 39-46.
[2] Zeller, op. e vol. cit., p. 1150.

dai vizi e dalle esagerazioni dei piú tardivi, quali un Eutidemo o un Dionisodoro, tanto e cosí a ragione bersagliati dall' aspra critica di Platone. Per i grandi Sofisti della prima generazione, osserva lo Zeller, possiamo ritenere con sicurezza che non fossero discesi alle buffonerie plateali ed alle insulse spiritosaggini della generazione posteriore; quantunque, a dir vero, lo stesso Protagora avesse posto le basi dell' eristica, insegnando conforme alla sua scepsi, che ad ogni affermazione se ne potesse contrapporre un' altra a piacere.[1] Le vuote διατριβαὶ appartengono soprattutto agli eristi propriamente detti ed ai Megarici, che ne sono una legittima filiazione. In secondo luogo, non si deve mai perder di vista il profondo motivo filosofico, da cui fu determinato quel fenomeno di cosí capitale importanza nella storia del pensiero, che è appunto la Sofistica greca. Non s' insisterà mai abbastanza sul fatto, che i Sofisti furono i creatori della scienza dello spirito. È questa la gloria, che nessuna critica potrà ad essi rapire.

I Sofisti la rompono con l' oggettivismo della filosofia anteriore. Non si ha piú la cieca fiducia di scoprire l' essenza delle cose oggettivamente; ma il centro di gravità si trasporta nel soggetto, il quale è elevato a misura, legislatore, arbitro assoluto e nella conoscenza e nell' azione. La verità è l' opinione, il bene è l' utile o l' interesse del singolo individuo. Questa negazione del dogmatismo naturalistico, la quale, non integrata da un lavoro di solida costruzione, termina in una vera e propria scepsi, trovava già i suoi primi germi nelle dottrine degli stessi fisici, alcuni de' quali, come Eraclito, gli Eleati, Democrito, Archelao, avevano istituito critiche audaci dell' opinione volgare, contrap-

[1] ZELLER, ibid., p. 1118.

ponendo la verità all'apparenza. E anche meglio Anassagora, con la sua formula (benché indeterminata), che l'intelligenza abbia il governo del mondo, può considerarsi come precursore immediato de' Sofisti. D'altra parte, come ben avvertirono il Grote e lo Zeller, lo stesso dramma segna come la fase di transizione alla retorica e alla dialettica; giacché in Eschilo si trova una grande latitudine di discorsi e dibattiti, un punto di vista cangiante, un caso migliore o peggiore formato da parti distinte e in conflitto, una contradizione fra le memorie del passato e la legge naturale, fra la credenza e l'intelletto, una divinazione del futuro avvento di supreme ed illuminate ragioni: una dialettica insomma dei rapporti e dei doveri morali.[1] Ma i Sofisti sono i veri enciclopedisti della Grecia, coloro che affermano il diritto sovrano dell'intelligenza ad esaminare tutti i dati della coscienza comune, a non rispettare alcuna imposizione estrinseca, a rifiutare tutto ciò che non offra alcun vantaggio all'individuo come tale. Ed ecco crollare tutto il vecchio mondosotto i colpi della loro critica demolitrice: dagl'iddii, che l'umanità adora, ai concetti che si fa della realtà esterna, dai principii della conoscenza agl'imperativi della morale, dal contenuto della vita pubblica a quello della vita privata. Religione, linguaggio, forme di governo, educazione, tutto vien discusso con ardore. Ora è Ippia, che, precorrendo il Rousseau, vagheggia un ritorno allo stato di natura; ora son Falea e Ippodamo, che disegnano audaci progetti di riforme sociali o precorrono aspirazioni egualitarie. È un fermento straordinario, un rimescolarsi di elementi, da cui uscirà un nuovo mondo. Quel mondo, è vero, lo creeranno Socrate e Platone e Ari-

[1] Grote, op. e vol. cit., p. 42; Zeller, p. 1046.

stotele; ma i Sofisti hanno il merito di averlo preparato, di averne fatto sentire il bisogno.

Domandare pertanto alla Sofistica un preciso contenuto dottrinale è un controsenso. La filosofia de' Sofisti è tutta in quest'atteggiamento critico di fronte al vecchio oggettivismo, è in questa proclamazione ch'essa fa del soggetto individuale come di un assoluto signore. Quando il Socrate platonico s'affannava a convincere Gorgia che la retorica mancava di un oggetto proprio, quando gli rinfacciava che essa, mirando solo ad ottenere la credenza o la persuasione e non la scienza, si riduceva ad una pratica illusoria,[1] non s'accorgeva di questo fatto, che per i Sofisti era intieramente svanito il fondamento di una scienza oggettiva. Le cognizioni si pigliavano di qua o di là, ma non formavano alcun sistema; appunto perché si voleva che non fossero scopo a se stesse, ma servissero unicamente ai fini pratici dell'uomo. Quest'arte del persuadere consisteva in una specie di pragmatismo anticipato. Si mirava a far credere ciò che faceva comodo, perché la volontà aveva affermato il suo primato sull'intelligenza. C'era una volontà di credere, perché c'era una volontà di potenza. Lo stesso Gorgia lo dichiara nel famoso dialogo platonico: la retorica (alla quale andava strettamente unita la Sofistica) tende a far sí che ciascuno possa comandare agli altri nella città propria.[2] Ed ecco appunto l'importanza sovrana che acquistava l'eloquenza, come lo strumento piú adatto a far trionfare la propria opinione e il proprio interesse nelle città governate a democrazia. Ma l'eloquenza in tanto aveva un significato, in quanto era subordinata a quell'atteggiamento

[1] Cfr. Plat., *Gorg.*, 451, 455 A.
[2] Plat., *Gorg.*, 452 D.

soggettivo, che aveva creato una rivoluzione nel campo del pensiero. Le conseguenze, certo, furono perniciose; ché, facendo vacillare tutte le convinzioni e scientifiche e morali, inalzando sugli altari la volontà dell'individuo, giustificando ogni opinione soggettiva, si riuscí a demolire, senza creare alcunché di positivo. Ma il principio era nuovo e fecondo. Ben a ragione dunque lo Zeller notava che, a quel modo che i tedeschi, senza il periodo dell'*Aufklärung,* difficilmente avrebbero avuto un Kant; allo stesso modo i greci, senza la Sofistica, difficilmente avrebbero avuto un Socrate e una filosofia socratica.

V.

SANTI ROMANO

L'ORDINAMENTO GIURIDICO

STUDI

SUL

CONCETTO, LE FONTI E I CARATTERI DEL DIRITTO

PARTE PRIMA.

AVVERTENZA

Di un lavoro ancora non compiuto, concernente alcune teorie giuridiche generali e, in particolare, il concetto, le fonti e i caratteri del diritto, pubblico per ora i due primi capitoli, il primo dei quali è intitolato: « Il concetto di ordinamento giuridico », e il secondo: « La pluralità degli ordinamenti giuridici e le loro relazioni ». Questi studi rappresentano dunque soltanto il principio di attuazione di un programma molto più vasto. Ciò spiega perchè in essi non si trovano, spesso neppure accennati, alcuni svolgimenti, che, oltre che per se stessi, avrebbero potuto essere utili per confermare e dimostrare ulteriormente i principii e le vedute da cui son partito. Tali svolgimenti troveranno la loro sede più opportuna nelle parti che seguiranno.

S. R.

I.

Il concetto di ordinamento giuridico.

SOMMARIO. — § 1. Il diritto in senso obbiettivo concepito comunemente come norma. Insufficienza di tale concezione. — § 2. Di alcuni indizi generali di questa insufficienza e in particolare di quelli desunti dalla probabile origine delle correnti definizioni del diritto. — § 3. Necessità di distinguere le singole norme giuridiche e l'ordinamento giuridico considerato unitariamente. Impossibilità logica di definire quest'ultimo come un insieme di norme. — § 4. Come l'unità di un ordinamento giuridico sia stata talvolta intuita. — § 5. Come un ordinamento giuridico non sia soltanto un complesso di norme, ma consti anche di altri elementi. — § 6. Come tali elementi siano implicitamente postulati dalle comuni ricerche sui caratteri differenziali del diritto. — § 7. Valutazione, da questo punto di vista, della c. d. obbiettività del diritto; — § 8. e dell'elemento della sanzione. — § 9. L'espressione 'ordinamento giuridico'. — § 10. Gli elementi essenziali del concetto del diritto. Il diritto come istituzione e il diritto come precetto. — § 11. I precedenti dottrinali del concetto di istituzione. — § 12. Il nostro concetto di istituzione e i suoi caratteri fondamentali: 1) l'esistenza obbiettiva dell'istituzione; 2) istituzione e corpo sociale; 3) suità dell'istituzione; istituzioni complesse; 4) unità dell'istituzione. — § 13. Equivalenza dei concetti di istituzione e di ordinamento giuridico. — § 14. Prove di tale equivalenza tratte dalla dottrina che il diritto è soltanto 'forma'. — § 15. Cenno di alcuni problemi che debbono risolversi in base a questa equivalenza. — § 16. Casi in cui la prima posizione del diritto è data non da norme, ma dal sorgere di un'istituzione, e impossibilità di risolvere l'istituzione in norme. — § 17. Il concetto di istituzione e l'ordinamento giuridico internazionale. — § 18. Istituzione e rapporto giuridico: rapporti fra più persone; — § 19. rapporti fra persone e cose: esempi di taluni di questi rapporti che, considerati più comprensivamente, possono raffigurarsi come istituzioni. — § 20. L'istitu-

zione e la persona giuridica. — § 21. La nostra concezione del diritto in riguardo a taluni problemi concernenti: 1) il carattere giuridico della potestà dello Stato; 2) l'estensione della personalità dello Stato; 3) la rilevanza giuridica del suo territorio e della cittadinanza. — § 22. Esame critico di talune opinioni che non danno rilievo all'ordinamento giuridico se non in quanto riflette rapporti fra più persone. Applicazioni riguardo: 1) alla sanzione del diritto; 2) al territorio e alla cittadinanza statuale; 3) agli organi dello Stato; 4) ai limiti della funzione legislativa. — § 23. Alcune conseguenze della nostra concezione in riguardo all'aspetto soggettivo del diritto: al rapporto giuridico; agli *status* delle persone; ai diritti reali; alla correlazione fra diritti e obblighi; alla posizione di eguaglianza o disuguaglianza dei soggetti. — § 24. Considerazioni riassuntive.

§ 1. — Le definizioni, che del diritto, in senso obbiettivo, sono state date, hanno tutte, senza alcuna eccezione, un elemento comune, che rappresenta il *genus proximum*, cui quel concetto si riduce. Esse, cioè, affermano concordemente che il diritto costuisce una regola di condotta,[1] sebbene divergano, ora più ora meno, nel precisare la *differentia specifica*, per cui la norma [2] giuridica dovrebbe distinguersi dalle altre.

[1] Negli ultimi tempi, questo punto di vista è stato, per dir così, esasperato sino alle estreme conseguenze, in vario senso e da varie parti. A prescindere dai singolari lavori del Duguit, nei quali ogni altro momento del fenomeno giuridico è risoluto e quasi annullato in quello della « règle de droit » (v. *L'État, le droit objectif et la loi positive,* Paris 1901, p. 10 segg., nonchè gli scritti posteriori), vedi, p. es., KELSEN, *Hauptprobleme der Staatrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze,* Tübingen 1911, i cui intendimenti sono messi in evidenza anche nel titolo dell'opera.

[2] Noi adoperiamo promiscuamente la parola « norma » e la parola « regola ». Invece è bene avvertire, per evitare equivoci, che, nella letteratura tedesca, quando si controverte se il diritto sia costituito soltanto da norme (v. p. es., THON, *Rechtsnorm u. subjektives Recht,* Weimar 1878, p. 1 segg., 8; BIERLING, *Juristische Prinzipienlehre,* I, Leipzig 1894, p. 30 segg.; WINDSCHEID-KIPP, *Lehrbuch des Pandektenrechts,* I, § 27; ENNECCERUS, *Lehrbuch des bürgerlichen Rechts,*[6] Marburg 1911, I, § 27; etc.), alla parola « Norm », si dà non il significato, in cui l'adoperiamo noi, di « regola », ma quello di « comando » o « divieto », ossia d'« imperativo »: si tratta dunque della questione, che non c'interessa, circa il carattere c. d. impe-

Il primo e più importante scopo del presente lavoro vorrebbe esser quello di dimostrare, che tale modo di definire il diritto, pur non essendo, almeno in un certo senso e per certi fini, inesatto, è tuttavia, considerato in sè e per sè, inadeguato e insufficiente, e che, per conseguenza, occorre integrarlo con altri elementi, di cui non si tiene comunemente conto e che invece sembrano più essenziali e caratteristici. Che il diritto si presenti anche come norma e che sia necessario valutarlo anche sotto questo aspetto; che, anzi, tale punto di vista sia molto spesso e, specialmente, ai fini della pratica più comune, oltrechè necessario, sufficiente; sono ragioni che, assieme ad altre, spiegano perchè nella stessa definizione astratta non si sia andati oltre la categoria delle norme. Ma ciò, com'è naturale, non esclude che essa non possa e non debba esser superata, mettendo in evidenza qualche altro aspetto del diritto, più fondamentale e, sopra tutto, antecedente, sia per le esigenze logiche del concetto sia per l'esatta valutazione della realtà in cui il diritto si estrinseca.

§ 2. — La migliore e più convincente dimostrazione di questa tesi sarà data, naturalmente, da tutto il lavoro, se, per tal via, si riuscirà a chiarire o risolvere, una serie di problemi, attinenti ai vari rami del diritto, che finora rimangono molto oscuri o insoluti. Ma, intanto, della insufficenza delle definizioni comuni non sarà inutile addurre alcune prove e anche alcuni indizi indiretti.

rativo del diritto. In Italia segue la medesima terminologia BRUNETTI, *Norme e regole finali nel diritto,* Torino 1913, § 5 segg. Riguardo invece al diritto come regola, osserva JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre,*[3] Berlin 1914, p. 332: « Kein Streit herrscht darüber, dass das Recht aus einer Summe von Regeln für menschliches Handeln besteht ».

Fra quest'ultimi, occorre annoverare i seguenti.

In primo luogo, il fatto che da tutti si sente e si confessa che il concetto del diritto non ci è ancora perfettamente chiaro.[1] Tale sentimento non può derivare soltanto dalle divergenze, non numerose nè gravi, che si rinvengono nella dottrina, la quale, pienamente d'accordo[2] nell'idea di ridurre il diritto alla categoria delle norme, distingue poi, con varie formule che, molto spesso, sono solo apparentemente diverse, le norme giuridiche dalle altre. Esso piuttosto sembra suggerito dall'intuizione, sia pure vaga e indistinta, che tutto il problema non è convenientemente impostato e che una soddisfacente risoluzione non può ottenersene se non cambiandone gli stessi termini.

In secondo luogo, è sintomo rilevante che, mentre un'esatta definizione del diritto si reputa necessaria non soltanto ai fini di quelle discipline più astratte, che sono la filosofia e la teoria generale del diritto, ma anche per le discipline giuridiche particolari, la comune definizione poco o nulla serve a quest'ultime. In vero, nella determinazione dei principii così del diritto pubblico come del diritto privato, ma specialmente del primo, si è oramai giunti a tale punto di coordinazione e di subordinazione l'uno dall'altro, che essi appaiono direttamente e strettamente discendenti dalla generale concezione del diritto e variano, per lo meno di posizione e di prospettiva, col variare di quest'ultima. Le più

[1] Anche oggi, rileva G. RADBRUCK, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Leipzig 1914, p. 30, hanno valore le parole derisorie di Kant: «Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht».

[2] Prescindiamo da quei particolarissimi punti di vista, anch'essi, del resto, significativi, per cui si è ritenuta vana «la speranza di trovare il *quid proprium* del diritto, il suo momento specifico, o la sua definizione così cara alla generalità dei filosofi»: v., in questo senso, G. MAGGIORE, *Il diritto e il suo processo ideale*, Palermo 1916, p. 59 segg.

profonde divergenze che si hanno nella loro determinazione additano in modo chiaro qual'è il punto centrale e fondamentale da cui occorrerebbe rifarsi. Chi ha qualche conoscenza dei massimi problemi, p. es., del diritto internazionale, del diritto costituzionale, nonchè del diritto ecclesiastico, sa benissimo che, il più delle volte, la discussione di essi, fra coloro che li risolvono diversamente, diventa inutile, anzi impossibile, per la mancanza di un punto fermo da cui la discussione possa avviarsi. E questo punto è, senza dubbio, come del resto è stato talvolta avvertito,[1] la stessa definizione del diritto: quella, da cui, implicitamente o esplicitamente, si parte, può essere anche pacifica, ma non serve allo scopo, perchè non contiene che elementi indifferenti e indifferenziati.

Non è inoltre senza un notevole significato il rilievo dell'origine, almeno probabile, delle correnti definizioni del diritto. Esse sono state elaborate o dalla disciplina del diritto privato, che poi le ha imposto alle altre, o da punti di vista che non sono riusciti a superare quelli propri di tale disciplina. Quelle definizioni, infatti, appaiono per quest'ultima molto più soddisfacenti di quanto non riescano in campi diversi: anche in essa, come vedremo, talune questioni si avvantaggerebbero notevolmente partendo da un più compiuto concetto del diritto, ma non si può negare che, per la massima parte dei suoi principii e dei suoi problemi, non si sente il bisogno di raffigurare il diritto altrimenti che come norma. Non così, viceversa, in alcuni rami del diritto pubblico. Non è questo, com'è noto, l'unico esempio delle conseguenze dannose prodotte dal fatto, che molti concetti generali e comuni così al

[1] Pel diritto internazionale, v. ANZILOTTI, nella *Rivista di diritto internazionale,* VII (1913), p. 567; pel diritto ecclesiastico, v., da ultimo, V. DEL GIUDICE, *Il diritto ecclesiastico in senso moderno,* Roma 1915, p. 20 segg.

diritto pubblico come al privato, sono stati determinati unilateralmente dalla scienza di quest'ultimo, mentre la scienza del primo o non esisteva o era in inferiore stadio di sviluppo: in modo che più tardi essi si son dovuti riprendere, correggere e completare, tenendo conto di una serie di elementi nuovi. Chi ha conoscenza di questo faticoso, ma importantissimo procedimento di integrazione e correzione di concetti un tempo esclusivamente privatistici, che è stato iniziato dai moderni pubblicisti, intuirà facilmente la necessità che un procedimento analogo si compia per la stessa definizione del diritto, che, giova ripeterlo, il diritto pubblico e la filosofia del diritto hanno mutuato ad occhi chiusi dal diritto privato.

Per tale definizione, anzi, occorre tener presente quel che c'è di vero — ed è molto — nella vecchia e anche recente constatazione, che il diritto, in ciò che ha di culminante e, quasi, si direbbe di più essenziale, è principalmente pubblico. Non già che sia da approvare la modernissima corrente dottrinaria che, esagerando questa verità, nega la distinzione fra il diritto pubblico e il diritto privato.[1] Ma quest'ultimo è, senza dubbio, una semplice specificazione del primo, una delle sue forme e direzioni, una sua diramazione. Non soltanto esso è sospeso al diritto pubblico, che ne costituisce la radice e il tronco, ed è necessario alla sua tutela, ma è dal diritto pubblico continuamente, per quanto talvolta silenziosamente, do-

[1] V. specialmente: WEYR, *Zum Problem eines einheitlichen Rechtssystem*, in *Archiv f. öff. R.*, XXIII (1908), p. 529 segg.; KELSEN, *Die Hauptprobleme* cit., pp. X, 268 segg.; WEYR, *Ueber zwei Hauptpunkte der Kelsenschen Staatsrechtslehre*, in *Zeitschrift f. das priv. u. öff. R.*, XL (1913), p. 183 segg.; LAUN, *Eine Theorie vom natürlichen Recht*, in *Archiv f. off. R.*, XXX (1913), p. 397 segg.; KELSEN, *Zur Lehre vom öffentlichen Rechtsgeschäft*, ivi, XXXI (1913), p. 55 segg.; WEYR, *Zum Unterschiede zwischen öffentlichem u. privatem Recht*, in *Oesterr. Zeitschrift f. öff. R.*, I (1914), p. 439 segg.

minato.[1] Se ciò è esatto, se ne può dedurre la conseguenza, che gli elementi del concetto di diritto, in genere, debbono desumersi più dal diritto pubblico che dal diritto privato. Il che significa che bisogna adottare un procedimento inverso a quello sin qui prevalso: non però sino al punto di foggiare una definizione del diritto che, tratta dalla considerazione esclusiva del diritto pubblico, potrebbe non servire più al diritto privato, ripetendo alla rovescia gli inconvenienti che adesso lamentiamo. In altri termini, una vera, completa definizione del diritto in generale ha bisogno di tener conto di elementi che finora non sono stati, per dir così, messi in valore, e deve proporsi lo scopo, non soltanto teorico, ma anche pratico, di servire per tutti i rami speciali del diritto, se è vero che questo, sia pure non unico nelle sue estrinsecazioni, può tuttavia ridursi ad unità di concetto.

A conferma e a completamento di quanto si è osservato, si può anche aggiungere che, di solito, i giuristi si sono formati una nozione del diritto che non va al di là del di-

[1] Confr. le osservazioni del PETRONE, *Il diritto nel mondo dello spirito,* Milano 1910, p. 134 segg., alle quali però non aderiamo in quanto si ricollegano alla concezione strettamente statuale del diritto. V. in senso analogo, N. COVIELLO, *Manuale di diritto civile italiano,*[2] I, Milano 1915, § 6. Anche nella dottrina più antica non mancano del resto affermazioni che partono dal medesimo punto di vista. Così, p. es., P. Rossi diceva che il diritto civile è un capitolo il cui principio si trova nel diritto costituzionale. L'opinione, invece, diametralmente contraria (adombrata da parecchi scrittori, talvolta utilizzata per argomenti speciali, ed esplicitamente formulata dal RAVÀ, *Il diritto come norma tecnica,* Cagliari 1911, p. 102), che vero diritto sia soltanto quello privato, mentre i rapporti di diritto pubblico non sarebbero intrinsecamente rapporti giuridici, non può spiegarsi altrimenti che ponendo mente a quanto diciamo nel testo: che, cioè, la definizione comune del diritto, da cui si parte, è essenzialmente formulata con riguardo al diritto privato, e perciò, in certo senso, esclude dal suo ambito concettuale il diritto pubblico. È dunque un'opinione che può servire a confermare il bisogno di rivedere tale definizione dal punto di vista pubblicistico.

ritto che si applica o altrimenti si prende in considerazione dai tribunali.[1] Ora, dal punto di vista del giudice, è naturale che il diritto altro non sia che una regola, anzi una regola di decisione. E, poichè la protezione giudiziaria, prima quasi esclusiva al diritto privato, non si ha, neppure oggi, per una parte notevole, che può essere anche la fondamentale, del diritto pubblico, si spiega come il diritto si sia principalmente configurato, avendo in vista le norme di decisione delle controversie di diritto privato.

§ 3. — Ci sono poi argomenti più diretti e sostanziali, che dimostrano la necessità della revisione del concetto di diritto.

Le inesattezze nelle definizioni di idee molto astratte sono spesso generate e perpetuate dalla indeterminatezza delle parole che vi corrispondono, dalla povertà del linguaggio, che non ha, per discriminarle da altre affini, vocaboli distinti. Così, forse anche per questo motivo, quando si afferma che il diritto è norma di condotta, non si avverte che la parola 'diritto' viene effettivamente adoperata in vari significati, dei quali occorrerebbe mettere in rilievo la differenza, che invece non vien neppure sospettata.

In un primo significato, si designa come diritto una o più norme singole — una legge, una consuetudine, un codice, e così via — considerandole ciascuna in sè o anche raggruppandole materialmente, secondo o il loro oggetto comune, o la fonte da cui derivano, o il documento in cui si contengono, o altri criteri più o meno estrinseci e partico-

[1] Si ricordi il detto del Maitland, secondo il quale scrivere la storia delle azioni inglesi sarebbe lo stesso che scrivere la storia del diritto inglese. E confr. le osservazioni dell' EHRLICH, *Der praktische Rechtsbegriff*, in *Festschrift f. E. Zitelmann*, München u. Leipzig 1913, p. 8 segg.

lari. In questo caso, la definizione comune appare perfettamente esatta.

Spesso però per diritto si intende qualche cosa non soltanto di più comprensivo, ma anche di sostanzialmente diverso. Ciò si verifica allorquando si ha riguardo all'intero ordinamento giuridico di un ente: p. es., quando si parla del diritto italiano o francese, del diritto della Chiesa, ecc., abbracciandoli nella loro rispettiva totalità. Allora, la definizione generalmente adottata, per sostenersi, ha bisogno di ricorrere ad un espediente: quello di concepire ciascuno di tali ordinamenti come un insieme o un complesso di norme. È però un ripiego che appare contrario alle leggi della logica che presiedono al giudizio definitorio ed è inoltre, anzi per ciò stesso, ben lontano dal rendere la realtà.

È chiaro infatti che, se si vuol definire un intero ordinamento giuridico, non si può aver riguardo soltanto alle singole sue parti o a quelle che si credono tali, cioè le norme che vi si comprendono, per dire poi che esso è l'insieme di queste parti, ma bisogna per l'appunto colpire la nota caratteristica, la natura di questo insieme o di questo tutto. Ciò potrebbe non esser necessario solo se si ammettesse che un ordinamento giuridico altro non sia che una somma aritmetica di varie norme, nello stesso modo che una legge, un regolamento, un codice — guardati, del resto, da un punto di vista materiale ed estrinseco — non sono che un seguito di determinati articoli, che possono addizionarsi fra loro. Se, invece, si ammette, come non è dubbio, che un ordinamento giuridico nel senso suddetto non è una somma di varie parti, siano o non siano queste delle semplici norme, ma un'unità a sè — e un'unità, si noti bene, non artificiale o ottenuta con un procedimento di astrazione, ma concreta ed effettiva — si deve altresì riconoscere che esso è

qualche cosa di diverso dai singoli elementi materiali che lo compongono. È anzi da ritenere che non si può avere un concetto adeguato delle norme che vi si comprendono, senza anteporre il concetto unitario di esso. Così non si può avere un'idea esatta delle varie membra dell'uomo o delle ruote di una data macchina, se non si sa prima che cosa sia l'uomo o quella macchina.

§ 4. — La necessità di considerare un ordinamento giuridico come un'unità, nel senso accennato, è stata molte volte rilevata, [1] anzi è divenuta una specie di luogo comune nella formulazione delle teorie concernenti l'interpretazione delle leggi; ma è strano che non sia stata mai usufruita e portata alle sue logiche conseguenze per la definizione del diritto. Appunto perciò, il che non è trascurabile, essa è rimasta poco più che un'affermazione e, sovente, una semplice intuizione, un'idea vaga, nebulosa e quasi inafferrabile, nelle stesse teorie sull'interpretazione, che pure vi costruiscono sopra qualche loro principio fondamentale. Esse non si limitano infatti a porre in rilievo che l'ordinamento giuridico è un «sistema» di norme concatenate fra di loro logicamente, nonostante che si formi a pezzi e abbia delle imperfezioni: ciò si potrebbe spiegare, in modo molto semplice, con la stessa intenzione degli organi legislativi, i quali non solo sanno che, quando una legge è emanata, essa viene ad unirsi alle precedenti, ma contano su questa specie d'amalgama che rientra nei compiti dell'interpretazione.[2] Senon-

[1] V., fra gli altri, PEROZZI, *Precetti e concetti nell'evoluzione giuridica*, estr. dagli *Atti della società it. per il progresso delle scienze*, V riunione, Roma 1912, p. 13 segg. V. anche REDENTI, *Intorno al concetto di giurisdizione*, estr. dagli *Scritti* in onore del Simoncelli, Napoli 1916, p. 5.

[2] V. in ordine a questo punto, le osservazioni di v. THUR, *Der allgemeine Teil des d. bürgerlichen Rechts*, I, Berlin 1910, p. 37 segg. e anche p. XI.

chè, molte volte si va al di là di questo concetto, e non sembra pel solo scopo di colorirlo e di renderlo con immagini più vive, ma per accennare ad un altro concetto sostanzialmente diverso. Così p. es., si parla di una volontà, di una potestà, di una *mens*, di una forza propria dell'ordinamento giuridico, distinta da quella delle singole norme e indipendente anche dalla volontà del legislatore che le ha emanate; si afferma che l'ordinamento medesimo costituisce un « tutto vivente », un « organismo », che ha quella « forza propria, sebbene latente, di espansione e di adattamento », sulla quale si fonda l'ammissibilità dell'analogia.[1] Ed è noto che, per i seguaci della così detta interpretazione evolutiva, questa volontà autonoma dell'ordinamento giuridico sarebbe suscettibile di mutarsi, senza che in esso si incorporino nuove norme, col solo mutarsi dell'ambiente sociale in cui deve trovare applicazione.

Ora, a parte le esagerazioni che in questa materia ricorrono così frequenti, ma che sono pure esse significative, quei concetti che, come si è detto, son diventati dei luoghi comuni, non possono evidentemente considerarsi come sottili artifizi o cabale dei legisti, inclini a collocare nelle nuvole e a circondare di mistero il fondamento del loro ufficio di interpreti. Esse, invece, rappresentano giuste intuizioni, che hanno però bisogno di essere dimostrate, della verità che la natura di un ordinamento giuridico non si rivela tutta e non può cogliersi quando si abbia riguardo non alla sua unità, ma alle varie norme che ne fanno parte: il *quid* che costituisce quell'unità è qualche cosa di diverso da quest'ultime, e, almeno fino ad un certo punto, di indipendente.

[1] V., per es., N. Coviello, *op. cit.*, § 28; Miceli, *Principii di filosofia del diritto*, Milano 1914, § 135: le citazioni nel medesimo senso si potrebbero, del resto, agevolmente moltiplicare.

La mancata dimostrazione di tale unità, così intesa, spiega, nel medesimo tempo, il significato inesatto che comunemente si attribuisce al principio della c. d. « espansione logica » delle singole norme, e le opinioni, ugualmente inammissibili, di chi[1] ha creduto di poter distruggere totalmente questo principio, senza salvarne l'elemento di vero che contiene.

§ 5. — Sembra, del resto, che si possa e si debba andare più in là. Noi abbiamo finora asserito che la definizione del diritto non può coincidere con la definizione delle norme che vi si comprendono, anche ammessa l'ipotesi che nel primo non sia dato rinvenire altri elementi essenziali che le seconde. Adesso, noi assumiamo che quest'ipotesi, che pure si direbbe un presupposto pacifico di tutte le definizioni del diritto, sia contraria alla realtà, e che quindi non soltanto esse hanno il vizio di non essere, per quelle ragioni cui si è accennato, delle definizioni vere, cioè logicamente esatte, di lasciare indeterminato proprio ciò che dovrebbero precisare, ma hanno anche quello, ben più grave, di partire da un postulato del tutto erroneo.

Questo assunto crediamo si possa dimostrare in vari modi.

Anzi tutto, non sarà inutile appellarci alla generale esperienza o, meglio, al significato che spontaneamente richiama l'espressione ordinamento giuridico. Quando, in tal senso, si parla, p. es., del diritto italiano o del diritto francese, non è vero che si pensi soltanto ad una serie di regole o che si presenti l'immagine di quelle fila di volumi che sono le

[1] V., per es., STAMPE, *Rechtsfindung durch Konstruktion,* in *Deutsche Juristen-Zeitung,* X (1905), p. 419, e, in certo senso, anche DONATI, *Il problema delle lacune dell'ordinamento giuridico,* Milano 1910, *passim* e specialmente p. 126 segg.

raccolte ufficiali delle leggi e decreti. Ciò a cui si pensa, dai giuristi e, ancora più, dai non giuristi, che ignorano quelle definizioni del diritto di cui parliamo, è invece qualche cosa di più vivo e di più animato: è, in primo luogo, la complessa e varia organizzazione dello Stato italiano o francese, i numerosi meccanismi o ingranaggi, i collegamenti di autorità e di forza, che producono, modificano, applicano, garantiscono le norme giuriche, ma non si identificano con esse. In altri termini, l'ordinamento giuridico, così comprensivamente inteso, è un'entità che si muove in parte secondo le norme, ma, sopra tutto, muove, quasi come pedine in uno scacchiere, le norme medesime, che così rappresentano piuttosto l'oggetto e anche il mezzo della sua attività, che non un elemento della sua struttura. Sotto certi punti di vista, si può anzi ben dire che ai tratti essenziali e fondamentali di un ordinamento giuridico le norme conferiscono quasi per riflesso: esse, almeno alcune, possono anche variare senza che quei tratti si mutino, e, molto spesso, la sostituzione di certe norme con altre è piuttosto l'effetto anzichè la causa di una modificazione sostanziale dell'ordinamento. Ma non conviene per ora anticipare la dimostrazione di questo concetto, che dovrà più avanti esser ripreso e tratto a conseguenze.

§ 6. — Gioverà intanto mantenersi su un terreno più concreto e, relativamente, più piano, traendo partito da alcuni argomenti che offrono i vari tentativi con cui si è cercato di differenziare la norma giuridica da altre più o meno affini. Che questi tentativi abbiano dato dei risultati soddisfacenti nessuno vorrebbe affermare: il che potrebbe far supporre un difetto nello stesso modo in cui il problema comunente si pone. E il difetto sembra sia il seguente: am-

messo il postulato che il diritto non sia che norma, si è cercato il carattere o i caratteri specifici della norma giuridica; ma questa indagine non può condurre a rendere la nozione del diritto, appunto perchè questo non si risolve tutto e sempre in norme. Ne viene che si è cercato di risolvere un problema, che ha termini più ampi, credendolo equivalente ad un altro, che invece è più limitato. Da ciò una serie di ripieghi e di espedienti, che ci sembra gettino qualche luce sulla nostra tesi. Infatti, le soluzioni che si sono proposte, più uniformi nella loro apparente varietà di quel che non si potrebbe supporre, hanno questo di comune, che senza accorgersene e senza rendersene conto, ricercano i caratteri differenziali della norma giuridica in elementi che sono estranei al concetto di norma. Esse così contradicono il postulato da cui muovono e, pur non volendo, affermano che questo concetto non adegua quello di diritto.

Non sarà inutile esaminare da tale punto di vista l'opinione molto diffusa che il diritto si distingua dalle altre norme, più che per altro, per i suoi caratteri « formali ». Già questa stessa espressione potrebbe dare a pensare, in quanto evidentemente accenna a qualche cosa che sta fuori della norma giuridica, che ne costituisce l'involucro o l'aspetto estrinseco: in modo che resterebbe sempre a meditare perchè il diritto dovrebbe definirsi, più che per la sostanza delle norme che lo comporrebbero, per questa loro veste. A rigore, se ne dovrebbe dedurre che il diritto non è la norma, ma ciò che inviluppa quest'ultima e le imprime un certo aspetto. Ma non insistiamo in quest'ordine di considerazioni, tanto più che la parola 'forma' è di quelle che si prestano ad essere variamente intese [1] (v. più avanti, § 14). Vediamo piuttosto quali sarebbero questi c. d. caratteri formali.

[1] V. G. Del Vecchio, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologna 1905, p. 173.

Di alcuni di essi si può anche prescindere, sia perchè non concordemente annoverati come tali, sia perchè dovremo, in altri di questi nostri studi, prenderli in esame da un più decisivo punto di vista. Basterà fermarci su due di tali caratteri, che sia pure non sempre intesi nello stesso modo, raccolgono il consenso unanime, o quasi, della dottrina: e sono quelli che vanno comunemente sotto il nome di obbiettività della norma e di sanzione giuridica.

§ 7. — In base al primo di questi due caratteri, si afferma che il diritto consta di norme, le quali si sieno affatto staccate dalla coscienza di chi deve osservarle ed abbiano acquistato un'esistenza propria ed autonoma. Non già che il diritto non abbia la sua radice profonda in questa coscienza, non sia proiettato dal suo intimo e non ne sia un luminoso riverbero, ma esso la trascende, la supera e le si contrappone. Normalmente gli individui si riconoscono l'un l'altro come soci, e quindi tendono alla loro spontanea collaborazione e al rispetto delle loro reciproche libertà: ma, poichè fra di essi sono possibili divergenze e contese, occorre l'intervento di una coscienza superiore, che sia il riflesso e rappresenti l'unificazione di quelli. Questa coscienza che incarna le ragioni della coesistenza e del sistema in cui i singoli si unificano, che fa da mediatore, che appella al rapporto delle parti fra loro e col tutto, che è come l'incarnazione dell'*io* sociale, del *socius* tipico, astratto, oggettivo, è data per l'appunto dal diritto. Da ciò la c. d. posizione formale del diritto, che si definisce come il regno dell'obbiettività.[1]

[1] V. l'opera cit. del PETRONE, *Il diritto nel mondo dello spirito,* passim, e dello stesso A. lo scritto precedente: *Contributo all'analisi dei caratteri differenziali del diritto,* in *Rivista it. di scienze giur.,* XXXII (1897), p. 367

Senonchè, a rigore di logica, ciò implica il seguente principio: diritto non è o non è soltanto la norma che così si pone, ma l'entità stessa che pone tale norma.[1] Il processo di obbiettivazione, che dà luogo al fenomeno giuridico, non si inizia con l'emanazione di una regola, ma in un momento anteriore: queste non ne sono che una manifestazione, una delle varie sue manifestazioni, un mezzo con cui si fa valere il potere di quell'*io* sociale di cui si parla. Non c'è alcuna ragione per ritenere che quest'ultimo sia un termine *a quo* del diritto:[2] esso è il diritto stesso, e la norma non

segg. V. inoltre MICELI, *La norma giuridica,* Palermo 1906, p. 197 segg.; *Principii* cit., § 54.

Il CROCE, *Filosofia della pratica,*[2] Bari 1915, p. 323 segg., conformemente alla sua tesi della riduzione del diritto all'economia, pone in una unica categoria così le norme sociali come quelle che l'individuo detti a se stesso, ponendosi un programma: egli così cancella quegli elementi formali del diritto, che sarebbero dati dall'obbiettività e dalla sanzione, e che rappresenterebbero concetti empirici, dei quali non si potrebbe fare uso alcuno in filosofia. Non è questo il luogo di vagliare la teoria del Croce: soltanto, occorre rilevare che essa, appunto in quanto nega l'autonomia, dal punto di vista esclusivamente filosofico, del concetto del diritto, che elide in una più ampia categoria, non può servire di base per chi deve invece affermare l'esistenza e l'autonomia di quel concetto, sia pure in senso empirico. In altri termini, qualunque sia il valore filosofico di tale dottrina, essa non ne ha e non vuole averne alcuno per la scienza giuridica propriamente detta, che non può certo rinunciare a foggiarsi un concetto del diritto, senza rinnegare se medesima.

Sulla «intimità» di ogni autorità e di ogni legge, che non mancherebbe «nè meno nel foro interno della persona, che dicesi individuale», v. pure GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto,* estr. dagli *Annali delle Università toscane,* Pisa 1916, pp. 39 segg., 47 segg.

[1] Così è stato osservato, dal punto di vista della teoria che fonda la obbligatorietà del diritto sul riconoscimento degli associati, che tale riconoscimento si riferisce, non tanto alla norma come tale, quanto all'autorità da cui emana: v. ANZILOTTI, *Corso di diritto internazionale,* I, Roma 1912, p. 27.

[2] Qualche particolare obbiezione alla veduta che ci sembra esatta è stata suggerita da un punto di vista, che converrà più avanti prendere in esame: v. p. es., PETRONE, *Il diritto* etc., p. 140 segg. e altri che citeremo in seguito.

è che la sua voce o, meglio, una delle sue voci, uno dei modi cui esso opera e raggiunge il suo fine. La sua esistenza e la sua struttura, che segnano al massimo grado quell'elemento della obbiettività che si afferma proprio e caratteristico del diritto, si debbono comprendere nella linea che circoscrive il confine di un ordinamento giuridico. L'obbiettività della norma non è che un riflesso, molto più debole e talvolta assolutamente pallido, dell'obbiettività di tale ente, e non si saprebbe neppure definire senza riguardo a quest'ultima. Obbiettiva non si dice la norma giuridica solo perchè scritta o altrimenti formulata con esattezza: se così fosse, essa non si distinguerebbe da molte altre norme, che sono capaci di quest'estrinseca formulazione, oltre al dire che talvolta son norme giuridiche alcune, p. es. le consuetudini, che non raggiungono una precisazione in tal senso. Il carattere dell'obbiettività è quello che si ricollega all'impersonalità del potere che elabora e fissa la regola, al fatto che questo potere è qualche cosa che trascende e s'innalza sugli individui, che è esso medesimo diritto. Se si prescinde da questo concetto, il c. d. carattere dell'obbiettività o non dice più nulla o, peggio, implica degli errori.

Ciò è tanto vero che non solo si possono astrattamente immaginare, ma storicamente si danno, com'è, del resto, notissimo, esempi di ordinamenti giuridici, in cui non si rinvengono norme scritte o anche non scritte, nel senso proprio della parola. È stato detto più volte che è possibile concepire un ordinamento, che non faccia posto alla figura del legislatore, ma solo a quella del giudice. Ed è un ripiego, suggerito dalla nostra mentalità odierna, ma non corrispondente alla realtà, il dire che in questo caso il giudice, nel medesimo tempo in cui decide del caso concreto, pone la norma che presiede al suo giudizio. La verità è invece, che

questo può essere determinato dalla c. d. giustizia del singolo caso, dall'equità o da altri elementi che sono qualche cosa di ben diverso dalla norma giuridica vera e propria, che, per sua natura, concerne una serie o classe di azioni ed è quindi astratta e generale. Se così è, il momento giuridico, nell'ipotesi accennata, deve rinvenirsi, non nella norma, che manca, ma nel potere, nel magistrato, che esprime l'obbiettiva coscienza sociale, con mezzi diversi da quelli che son propri di ordinamenti più complessi e più evoluti.

Del resto, per chi ammette, com'è opinione che va diffondendosi, che il diritto obbiettivo non consta soltanto di norme, che abbiano il requisito della generalità, ma anche di precetti individuali e concreti, deve altresì ammettere o che anche questi si debbano considerare come norme o che il diritto risulti, oltre che di norme, di altri elementi. Ora, a noi sembra non dubbio che la norma in tanto è tale in quanto è generale ed astratta, e appaiono vani e speciosi i tentativi di allargarne il concetto sino a farvi rientrare i provvedimenti o, meglio, certi provvedimenti speciali. La famosa questione di diritto costituzionale se la legge c. d. materiale debba essere generale, è di solito posta inesattamente, appunto per questo. Si pone il postulato, secondo noi, erroneo, che la legge in senso proprio o sostanziale non contiene che norme giuridiche, e poi si dà di cozzo nel dilemma insolubile, se si debba negare il carattere di legge a certi provvedimenti, che evidentemente costituiscono diritto in senso obbiettivo, o si debba intendere per norma ciò che, non meno evidentemente, non è tale.

Tutto sommato, si ritorna sempre al medesimo punto di partenza. La c. d. obbiettività dell'ordinamento giuridico non può circoscriversi e limitarsi alle norme giuridiche. Si riferisce e si riflette anche su di esse, ma parte sempre

da un momento anteriore, logicamente e materialmente, alle norme, e, talvolta, anzi spesso, arriva a dei momenti che non si possono identificare e confondere con quelli della posizione delle norme stesse. Il che equivale a dire che queste sono o possono essere una parte dell'ordinamento giuridico, ma sono ben lontane dall'esaurirlo.

§ 8. — A considerazioni analoghe dà luogo l'altro elemento c. d. formale del diritto, cioè la sua sanzione, che per taluni è il suo solo elemento formale caratteristico.[1] Qui non è il caso di accennare alle molte questioni su ciò che per sanzione debba intendersi e, per conseguenza, di esaminare se sia opportuno sostituire a tale parola qualche altra che renda meglio il concetto: se sia possibile parlare di un'obbligatorietà irrefragabile del diritto; se si tratta di una coazione o, come qualcuno preferisce dire, coattività; se invece basti, come noi crediamo, una semplice garanzia, diretta o indiretta, immediata o mediata, preventiva o repressiva, sicura o soltanto probabile, e quindi incerta, purchè sia, in certo senso, preordinata e organizzata nello stesso edificio dell'ordinamento giuridico. Quel che preme rilevare è che, quando si dice che il diritto è norma fornita di sanzione, comunque intesa, ciò, sebbene sembri che generalmente si creda il contrario, non può significare che il diritto sia una norma più un'altra norma che minacci la sanzione. Se così fosse, se ne dovrebbe necessariamente dedurre che quest'ultima non sia un elemento necessario ed essenziale del diritto. A questa conclusione infatti si è dovuto pervenire da chi ha ricavato tutte le conseguenze lo-

[1] V., specialmente JHERING, *Das Zweck im Recht*, Leipzig 1893, I³, p. 435 segg.

giche da quella premessa. In sostanza si è ragionato così. Secondo l'opinione dominante, un precetto sarebbe giuridico solo quando ad esso se ne aggiunge un altro che, concedendo un diritto di coazione, protegga il diritto creato dal primo: formalmente questi diversi precetti possono trovarsi uniti, ma sostanzialmente sono da tenersi distinti, essi danno luogo a due diritti, in senso subbiettivo, dei quali uno è primario o principale, l'altro secondario o accessorio, e perciò non derivano dalla medesima norma.[1] Intanto, perchè il secondo precetto si possa dire giuridico, si dovrebbe accompagnare con un terzo, e il terzo con un quarto, e così via; si deve così necessariamente giungere ad un momento in cui questo precetto complimentare manca e si ha perciò una norma giuridica senza sanzione.[2] In verità, questo ragionamento, in se stesso giusto, che è stato fatto per negare che la sanzione sia elemento necessario del diritto, dimostra soltanto, secondo noi, che è infondata la sua premessa e per questo può essere benissimo utilizzato. La sanzione infatti noi crediamo che possa non essere contenuta e minacciata in nessuna norma specifica: può invece essere immanente e latente negli stessi ingranaggi, nell'apparato organico dell' ordinamento giuridico considerato nel suo complesso, può essere forza operante anche in modo indiretto, garanzia pratica che non dà luogo a nessun diritto subbiettivo e, quindi, a nessuna norma da cui tale diritto derivi, freno connaturato e necessario del potere sociale. Il che val quanto dire che, quando si afferma che elemento del diritto sia la sanzione, si afferma, pur non

[1] Su questo punto, v., in senso conforme, ANZILOTTI, *Teoria generale della responsabilità dello Stato nel diritto internazionale,* Firenze 1902, p. 61 in nota, e gli autori ivi citati.

[2] TRIEPEL, *Völkerrecht u. Landesrecht,* Leipzig, 1899, p. 103 segg.

volendo, che il diritto non consta soltanto di norme giuridiche, e che queste sono collegate, anzi sospese, ad altri elementi da cui deriva ogni loro forza. Così la sanzione, cioè questi altri elementi, ben lungi dall'essere qualche cosa di complimentare, di accessorio alle norme, costituiscono un momento che le precede, la base su cui si fondano, la loro radice, ed è necessario, nel definire il diritto, prenderli in considerazione prima delle norme stesse. Avendo riguardo soltanto a quest' ultime, si deve finire col negare, come si è rilevato, che la sanzione sia un elemento del diritto: e non giova fermarsi, come talvolta è accaduto, a mezza via, cioè ammettere tale elemento, attribuendogli però un carattere extragiuridico. Infatti, poichè sarebbe illogico cercare un elemento essenziale del diritto fuori del diritto, tale opinione [1] si risolve necessariamente nell'altra che esclude dai caratteri del diritto la sanzione. Essa è, ad ogni modo, significante in quanto avverte che, concependo il diritto come norma, secondo l'opinione comune, da esso resta preclusa la sanzione, mentre un qualche posto le si dovrebbe pur fare (v. appresso: § 22).

§ 9. — Qualche difficoltà a consentire nella tesi, che finora abbiamo delineata come critica alle teorie dominanti e che adesso converrà dimostrare con argomenti più positivi, si potrebbe desumere dal significato eccessivamente letterale che di solito si dà all'espressione « ordinamento giuridico ». Essa infatti richiama alla mente l'idea di regola o di norma, in modo che può non riuscire agevole immaginare un ordinamento che non si riduca tutto a quel-

[1] Su di essa (Marinoni, *La responsabilità degli Stati per gli atti dei loro rappresentanti secondo il diritto internazionale*, Roma 1914, p. 35 segg.), torneremo più avanti (§ 22).

l'idea. La difficoltà non è però, come si vede, sostanziale, ma ha un'origine estrinseca e, quasi esclusivamente, verbale: come sopra si è notato, è una di quelle difficoltà, generate dall'indeterminatezza e dalla povertà del linguaggio, che sono cause di inesattezze nelle definizioni dei concetti molto astratti. Per eliminarla, basterebbe sostituire alla parola « ordinamento » qualche altra, che non richiamasse, così insistentemente e per così inveterato abito mentale, l'idea di norma, pur senza escluderla: il che sarebbe, per altro verso, non meno inesatto.

§ 10. — Il concetto del diritto deve, secondo noi, contenere i seguenti elementi essenziali.

a) Anzi tutto deve ricondursi al concetto di società. Ciò in due sensi reciproci, che si completano a vicenda: quel che non esce dalla sfera puramente individuale, che non supera la vita del singolo come tale non è diritto (*ubi ius ibi societas*); [1] e inoltre non c'è società, nel senso vero della parola, senza che in essa non si manifesti il fenomeno giuridico (*ubi societas ibi ius*). Senonchè quest'ultima proposizione presuppone un concetto di società, che è assolutamente necessario porre in rilievo. Per società deve intendersi non un semplice rapporto fra gli individui, come sarebbe, p. es., il rapporto di amicizia, al quale è estraneo ogni elemento di diritto,[2] ma un'entità che costituisca,

[1] Sull'opinione del Croce, *Filosofia della pratica*,[2] p. 323 segg., v. quanto si è detto sopra. — Anche il Rosmini, *Filosofia del diritto*, I, Milano 1841, p. 146-7, aveva escluso « dalla nozione del diritto in genere non pure il concetto di società, ma ben anco quello di una *reale* coesistenza », ma ciò nel senso che riteneva sufficiente una « coesistenza possibile », in modo che l'individuo si potesse sempre « considerare in una relazione ipotetica con altri suoi simili possibili ».

[2] Che anche nei rapporti come l'amicizia non manchi l'elemento del-

anche formalmente ed estrinsecamente, un'unità concreta, distinta dagli individui che in essa si comprendono. E deve trattarsi di un'unità effettivamente costituita: tanto per addurre un altro esempio, una classe o un ceto di persone, non organizzato come tale, ma determinato da una semplice affinità fra le persone stesse, non è una società vera e propria. Su questo punto sarà necessario insistere in seguito.

b) Il concetto del diritto deve, in secondo luogo, contenere l'idea dell'ordine sociale: il che serve per escluderne ogni elemento che sia da ricondursi al puro arbitrio o alla forza materiale, cioè non ordinata. Tale principio, del resto, è soltanto un aspetto del precedente, anzi deve intendersi nei limiti in cui si può dedurre da quest'ultimo come corollario: ogni manifestazione sociale, pel fatto solo che è sociale, è ordinata, almeno nei riguardi dei consoci.[1]

c) L'ordine sociale che è posto dal diritto non è quello che è dato dalla esistenza, comunque originata, di norme che disciplinino i rapporti sociali: esso non esclude tali norme, anzi se ne serve e le comprende nella sua orbita, ma, nel medesimo tempo, le avanza e le supera. Il che vuol dire che il diritto, prima di esser norma, prima di concernere un semplice rapporto o una serie di rapporti sociali, è organizzazione, struttura, posizione della stessa società

l'autorità, derivante dalla stima, dal riconoscimento intimo etc. (GENTILE, op cit., p, 47 seg.), naturalmente non impedisce di distinguere questa società in senso largo dalle altre in senso stretto, in cui si produce il fenomeno giuridico.

[1] Come si vede, non facciamo affatto la questione che si suol fare in filosofia, dei rapporti generali tra il diritto e la forza, e nemmeno ci occupiamo di quel particolare aspetto del problema, che poi è subordinato a quello più ampio dell'eticità del diritto, che concerne i rapporti fra il c. d. diritto giusto e il diritto non giusto, ma tuttavia coattivamente imposto.

in cui si svolge e che esso costituisce come unità, come ente per sè stante. Anche questo è un corollario di quanto si è sopra osservato per precisare e delimitare il tipo di società in cui il fenomeno giuridico si produce.

Se così è, il concetto che ci sembra necessario e sufficiente per rendere in termini esatti quello di diritto, come ordinamento giuridico considerato complessivamente e unitariamente, è il concetto di istituzione. Ogni ordinamento giuridico è un'istituzione, e viceversa ogni istituzione è un ordinamento giuridico: l'equazione fra i due concetti è necessaria ed assoluta.

Cosichè l'espressione «diritto» in senso obbiettivo, secondo noi, può ricorrere in un doppio significato. Può, cioè, designare anzitutto:

a) un ordinamento nella sua completezza ed unità, cioè un' istituzione; in secondo luogo:

b) un precetto o un complesso di precetti (siano norme o disposizioni particolari) variamente raggruppati o sistemati, che, per distinguerli da quelli non giuridici, diciamo istituzionali, mettendo così in evidenza la connessione che essi hanno con l'ordinamento intero, ossia con l'istituzione di cui sono elementi, connessione che è necessaria e sufficiente per attribuire loro carattere giuridico.

Su quest'ultimo punto dovremo ritornare in un altro di questi nostri Studii. Per ora, ci interessa sviluppare soltanto il primo dei due aspetti del diritto, mettendo in evidenza così i contatti come le divergenze che la nostra concezione del diritto presenta rispetto a quelle comuni. E, anzi tutto, occorre precisare maggiormente il significato in cui adoperiamo la parola istituzione, che si presta ad essere variamente intesa.

§ 11. — È infatti da notare che, mentre nel linguaggio, non diremmo volgare, ma extragiuridico, si parla comunemente di istituzioni, in un senso molto ampio, che si avvicina a quello in cui noi l'adoperiamo, e sono comunissime l'espressioni « istituzioni politiche », « istituzioni religiose », e simili, nella terminologia tecnica del diritto, invece, si è partiti da un concetto molto limitato di istituzione, e solo di recente esso si è a poco a poco allargato e messo in valore, senza tuttavia utilizzarlo completamente.

Per i giuristi, l'istituzione non è stata altro, sino a qualche anno addietro, che una specie del genere persone giuridiche, e ha servito, almeno più comunemente, da certo tempo in qua, a designare quelle fra esse che si contrappongono alle corporazioni. Il concetto relativo è quindi ricorso solo nella dottrina dei soggetti morali del diritto, e poichè è noto che tale dottrina si è prima e più ampiamente sviluppata nel campo del diritto privato, l'idea di istituzione è rimasta infruttuosa, o quasi, proprio in quel terreno in cui è evidentemente maggiore la sua utilità, cioè in quello del diritto pubblico: il che è stato appena temperato dall'antica tendenza di considerare gli enti morali come enti di pubblico interesse. Comunque, resta sempre vero che l'istituzione si è sempre concepita nè più nè meno che come persona giuridica. Occorre appena avvertire che non è in questo senso e in sfera così circoscritta, che noi adesso ne assumiamo il concetto.

Negli ultimi tempi però si è iniziata, così nella letteratura tedesca come in quella francese, una tendenza ad ampliare tale concetto, trasportandolo fuori la sfera in cui esso si è svolto: nella dottrina germanica, di straforo, occasionalmente e per lo più a proposito delle persone giuridiche; in quella francese, con sviluppi più autonomi, e con rife-

rimenti a molti argomenti del diritto pubblico, nonchè a qualcuno del diritto privato, ma con un' impostatura non sempre rigorosa e precisa.

In questo senso, è anzi tutto da ricordarsi la teoria,[1] che ravvisa il sostrato delle persone giuridiche in un'organizzazione e quindi pone il concetto di quest'ultima come un antecedente a quello di persona giuridica. L'organizzazione o istituzione (*Einrichtung*) non sarebbe un ente naturale, dotato di vita propria, ma un ente che servirebbe al raggiungimento di determinati scopi sociali che verrebbe pensato o considerato come subbietto di diritto. Ma che cosa poi più precisamente sarebbe quest' organizzazione, questa nuova grandezza sociale, rimane nell'ombra; anzi si afferma che, trattandosi di un concetto elementare, esso è insuscettibile di un'analisi ulteriore.[2] Ad ogni modo, è da ripetere che nella dottrina germanica tale concetto si è messo a profitto per chiarire quello di persona giuridica. La sua importanza è quindi, per la nostra tesi, soltanto indiretta e si riassume nell' affermazione che nel mondo del diritto esistono delle entità (che a noi non importa se e come si concepiscano dotate di personalità), le quali non sono dei veri e propri organismi naturali, come affermava la c. d. teoria organica, ma sono delle semplici istituzioni, cioè organizzazioni o di più persone (corporazioni) o di altri elementi (fondazioni).[3]

[1] V. su di essa FERRARA, *Le persone giuridiche*, Napoli 1915, p. 315 segg.

[2] BEHREND, *Die Stiftungen*, Marburg 1905, I, p. 312 segg. Può essere importante notare che questo autore limita la figura della persona giuridica solo al campo del diritto privato, e quindi nelle istituzioni di cui egli parla non si comprendono quelle pubbliche, che per noi sono invece le più tipiche.

[3] Per questo contrapposto fra organismo e organizzazione, v. ENNECCERUS, *Lehrbuch des bürgerlichen Rechts*,[6] I, Marburg 1911, § 96 (p. 231 segg. della 1.ª parte).

Nel campo poi del diritto amministrativo tedesco, è stata profilata la figura del pubblico istituto (*Anstalt*), che sarebbe, non una persona giuridica, ma un insieme, un'unità di mezzi, materiali o personali, che, nelle mani d'un soggetto dell'amministrazione pubblica, son destinati a servire d'una maniera permanente a un determinato interesse pubblico: l'esercito, una scuola, un osservatorio, un'accademia, le poste, etc.[1]

In Francia, l'Hauriou ha, in parecchi suoi scritti e con successive modificazioni,[2] delineato un concetto più ampio dell'istituzione, affermando che essa costituisce per tutti i rami del diritto, e specie pel diritto pubblico, una categoria generale, idonea a spiegarne non pochi principii e quindi feconda di notevoli applicazioni.

Secondo questo scrittore, l'istituzione è un'organizzazione sociale, cioè « tout arrangement permanent par lequel, à l'interieur d'un groupement social déterminé, des organes disposant d'un pouvoir de domination sont mis au service des buts intéressant le groupe, par une activitó coordonnée à celle de l'ensemble du groupe ». Si dovrebbero in vero distinguere due specie d'istituzioni: quelle che appartengono alla categoria delle cose inerti (p. es., un fondo, che è considerato a sè nel catasto, una via vicinale, etc.) e quelle che invece formano dei corpi sociali, cioè le istituzioni corporative. Così le prime come le seconde sono delle individualità sociali, ma nel sistema giuridico sono da prendersi in considerazione come figura a sè stante soltanto le

[1] V., principalmente, O. Mayer, *Deutsches Verwaltungrecht,* II, § 51; Fleiner, *Institutionen des d. Verwaltungsrechts,*[3] Tübingen 1913, § 18.

[2] L'ultima formulazione, che l'A. ha dato alla sua dottrina, e alla quale quindi ci atteniamo, è quella contenuta nei suoi *Principes de droit public,*[2] Paris 1916, p. 41 segg.

istituzioni corporative, perchè ad esse, a differenza delle altre, compete un'autonomia. Ciò implica che ogni istituzione di questo genere è una vera realtà sociale, un ente chiuso, distinto dagli individui che ne fanno parte, che ha una propria personalità o, almeno, è candidato alla personificazione. Esso quindi si può considerare sotto due aspetti: dal punto di vista della sua vita di relazione, e allora viene in rilievo la sua individualità subbiettiva, la sua qualità di persona giuridica; e dal punto di vista della sua vita interiore, e allora assume la figura di un'individualità obbiettiva. Quest'ultimo suo aspetto, che si traduce nella sua autonomia, importa che l'istituzione corporativa è fonte originaria di diritto, in quanto che genera spontaneamente le tre forme del diritto: quello disciplinare, quello consuetudinario e quello statutario o legale.

Questo il nucleo fondamentale della dottrina dell'Hauriou, di cui qui non possiamo accennare gli ulteriori sviluppi, se non in quanto sarà necessario per giustificare alcune brevi osservazioni critiche, sulle quali per ora ci interessa di fermarci.

Il merito principale del giurista francese è, secondo noi, quello di aver posto avanti l'idea di sussumere nel mondo giuridico il concetto di istituzione ampiamente inteso, di cui finora non si avevano che tracce, anch'esse del resto lievi, nella terminologia, più che nella speculazione, politica e sociologica.[1] Ed è stato, senza dubbio, opportuno

[1] Quest'affermazione vale per la dottrina moderna, alla quale ci siamo limitati, non per la dottrina più antica che, in ordine a questo punto, come a tanti altri, ha degli sviluppi cha a torto oggi si trascurano. Si può, p. es., ricordare l'analisi dei 'systemata' dell'HOBBES, *Leviathan,* cap. 22, e degli 'entia moralia' del PUFENDORF, *De iure naturae ac gentium,* I, cap. 1: questi enti, a differenza di quelli fisici che hanno origine per *creatio,*

l'aver liberato il concetto medesimo da quello della personalità giuridica, che può ad esso sovrapporsi, quando si verificano determinate condizioni, ma che può anche mancare. Siffatta distinzione era, forse, più limpida nelle precedenti formulazioni che l'Hauriou aveva dato alla sua teoria, ma anche adesso resta sempre notevole lo sviluppo che egli ha dato al rilievo dell'istituzione considerata come individualità obbiettiva.

Senonchè sembra che la figura dell'istituzione sia anzitutto suscettibile di essere delineata con maggiore ampiezza e nello stesso tempo con maggiore precisione, e, in secondo luogo, che la sua essenza, la sua nota fondamentale sia da profilarsi diversamente.

Il nostro pensiero risulta più completamente esposto nei paragrafi che seguono, ma fin da ora vogliamo rilevare che a noi pare ingiustificato il criterio in base al quale l'Hauriou ha limitato il concetto di istituzione solo ad una specie di organizzazioni sociali, che avrebbero raggiunto un certo grado di sviluppo e di perfezione. Oltre le istituzioni, che egli qualifica per corporative, ce ne sono altre che possono, allo stesso titolo, esser ricevute nel sistema del diritto, che, cioè, hanno un'esistenza propria, indipendente da quella di individui determinati, e che sono dotate di una più o meno ampia autonomia. Tanto meno, condividiamo l'opinione, per cui le istituzioni sarebbero solo gli enti organizzati a forma costituzionale e rappresentativa; ai cui membri è garantita una libertà che non sappiamo in che senso possa qualificarsi come libertà... politica, quando si tratta, p. es., degli

sorgerebbero per *impositio* (parola che il traduttore francese, Barbeyrac, rende con *institution*). Tuttavia, è da osservare che degli *entia moralia* del Pufendorf possono riaccostarsi alle istituzioni nel senso nostro solo quelli 'ad analogiam substantiarum concepta'.

azionisti d'una società commerciale; che hanno attuato un decentramento e una separazione di poteri; che s'ispirano al principio della pubblicità; e che infine hanno uno statuto costituzionale. Evidentemente, l'Hauriou è stato trasportato dall'idea di foggiare le sue istituzioni ad immagine e simiglianza della maggiore fra di esse, cioè dello Stato, anzi dello Stato moderno, mentre si trattava di delineare una figura generalissima, i cui caratteri contingenti possono variare, e variano in realtà, all'infinito.

Inoltre — e ciò si riattacca alla nostra veduta, che abbiamo già accennato e che converrà dimostrare più positivamente — noi non crediamo che l'istituzione sia fonte del diritto e che quindi questo sia un effetto, un prodotto della prima, ma crediamo che fra il concetto di istituzione e quello di ordinamento giuridico, unitariamente e complessivamente considerato, ci sia perfetta identità. Ma a questo risultato non si poteva pervenire, se non superando la dottrina tradizionale che concepisce il diritto solo come norma o complesso di norme.

Invece, l'Hauriou afferma che l'istituzione si «avvicina» ad un insieme di cose, anzi essa «n'est qu'une sorte de chose; à la vérité c'est une chose active et une sorte de mécanique». Prescindendo dal notare che in tali espressioni si rileva manifestamente una incertezza di pensiero e quasi un dubbio, è da osservare che a siffatta concezione forse si è pervenuto per via di esclusione, piuttosto che per argomenti diretti. Si era negato, giustamente, che l'istituzione fosse una persona giuridica, perchè, anche quando essa è dotata di personalità, non rappresenta che il sostrato di quest'ultima e quindi un suo antecedente; non si era pensato ad identificarla con lo stesso ordinamento giuridico; e quindi si presentava spontanea, per non dire necessaria, l'idea di

catalogarla fra le cose. Ora, per quanto la denominazione di *res publica,* con cui si designava dai Romani lo Stato, cioè l' istituzione più importante, possa dare un certo appiglio a tale veduta, è evidente che, se la parola « cosa » è usata nel suo preciso significato giuridico, non rende certo con esattezza il concetto di istituzione, anzi l' annulla come categoria a sè; se è usata in altro senso più largo, allora non spiega il concetto medesimo, perchè resta da fissare quale dev' essere questo senso. Il vero si è che l' Hauriou ha voluto mettere in evidenza il carattere obbiettivo dell' istituzione, ma questo suo carattere non importa che essa si debba considerare come obbietto, come *res:* l' istituzione è invece un ordinamento giuridico obbiettivo.

§ 12. — Per istituzione noi intendiamo ogni ente o corpo sociale. A questa definizione, semplice e breve, occorre però far seguire un più lungo comento.

1). L' ente di cui parliamo deve avere un' esistenza obbiettiva e concreta, e, per quanto immateriale, la sua individualità dev' essere esteriore e visibile: appunto per rendere meglio questo suo carattere, l' abbiamo anche detto un ' corpo ' sociale. Ciò implica che adoperiamo la parola istituzione nel suo significato proprio, non nell' altro, abbastanza frequente, che è soltanto figurato. Così, quando, nel linguaggio comune, si parla, p. es., dell' istitituzione della stampa, o, nel linguaggio tecnico giuridico, dell' istituzione o, più spesso, dell'istituto della donazione, della compravendita, etc., non si vuole accennare ad un' effettiva unità sociale, ma, nel primo caso, alla manifestazione identica di certe forze che in realtà sono disunite e spesso divergenti, e, nel secondo caso, a vari rapporti o norme singole, che, in vista della

comune figura e dei caratteri tipici che presentano, vengono raggruppati assieme solo concettualmente.[1]

2). Diciamo inoltre che l'istituzione è un ente o corpo sociale, nel senso che essa è manifestazione della natura sociale e non puramente individuale dell'uomo. Ma ciò non vuol dire che sostrato dell'istituzione debbono essere sempre e necessariamente degli uomini fra di loro collegati. Questa colleganza dà luogo ad una forma particolare di istituzioni: alcune di esse risultano infatti, fra gli altri loro elementi, da più individui, che possono coesistere o anche succedersi l'uno all'altro, uniti dai loro interessi comuni o continui, oppure da uno scopo, da una missione che venga da loro proseguita. Ma ci sono istituzioni che hanno un diverso sostrato, che, cioè, constano di un insieme di mezzi, materiali o immateriali, personali o reali, patrimoniali o di natura ideale, che sono destinati a servire permanentemente ad un fine determinato, a vantaggio non di persone che appartengono alle istituzioni medesime, ma di persone estranee, che sono soltanto i destinatari, non i membri di quest'ultime. Nel qual caso, le istituzioni, come tutte le altre, giovano a degli uomini, sono amministrate e rette da uomini,

[1] Talvolta però dell'istituto giuridico si è dato un concetto, che sarebbe contrastante col suo carattere di pura e semplice astrazione, se non si potesse anche supporre che le espressioni con cui se ne è parlato non abbiano voluto essere che immagini plastiche del concetto medesimo. V., p. es., le osservazioni di JHERING, nel programma con cui iniziava la pubblicazione dei suoi *Jahrbücher f. die Dogmatik* etc. (I, p. 10), che, mentre appaiono eccessive per l'istituto giuridico, si potrebbero invece ben riferire alla nostra istituzione: « Die Gesammtmasse des Rechts erscheint jetz nicht mehr als ein System von Sätzen, Gedanken, sondern als Inbegriff von juristischen Existenzen, so zu sagen, lebenden Wesen, dienenden Geistern. Wir wollen die Vorstellung eines juristischen Körpers beibehalten, da sie die einfachste und natürlichste ist... ». Si direbbe che l'Jhering abbia intuito quelle note essenziali del diritto, che abbiamo tentato di mettere in luce, sebbene le abbia cercate là dove non si potevano rinvenire.

ma non sono viceversa composte di uomini. Del resto, per questi concetti, possiamo rimetterci, in linea generale e senza entrare in quei particolari controversi che sono, pel nostro punto di vista, indifferenti, allo svolgimento che essi hanno avuto a proposito della teoria delle persone giuridiche. La distinzione che in questa si è fatta tra corporazioni e fondazioni o istituzioni in senso stretto, nonchè le sottodistinzioni di tali due categorie fondamentali, possono valere per le istituzioni anche prive della personalità. Quest'ultima è una qualità che presuppone una certa struttura dell'ente, ma non quella cui si accenna quando si mettono in rilievo le sudette due categorie, le quali alle persone giuridiche possono riferirsi solo in quanto queste sono una specie di un genere più ampio, cioè quello delle istituzioni.

3). L'istituzione è un ente chiuso, che può venire in considerazione in sè e per sè, appunto perchè ha una propria individualità. Il che non significa che essa non può trovarsi in correlazione con altri enti, con altre istituzioni, in modo che, d'altro punto di vista, faccia parte più o meno integrante di esse. Così, accanto alle istituzioni semplici, sono frequentissime le istituzioni che possono dirsi complesse, e che sono istituzioni di istituzioni. P. es., lo Stato, che da per sè è una istituzione, è compreso in quella istituzione più ampia, che è la comunità internazionale, e in esso poi si distinguono altre istituzioni. Tali sono gli enti pubblici subordinati allo Stato, i comuni, le provincie, le colonie; i vari suoi organi intesi come uffici; nello Stato moderno i così detti poteri legislativo, giudiziario, amministrativo, in quanto sono unità formate ciascuna di uffici fra di loro collegati; gli istituti, la cui figura si è delineata specie nel diritto amministrativo, come le scuole, le accademie, gli stabilimenti d'ogni genere; e così via. L'autonomia di ogni istituzione

non deve essere assoluta, ma può essere soltanto relativa, la sua concezione risulta solo da determinati punti di vista, che possono variare. Ci sono istituzioni che s' affermano perfette, che bastano, almeno fondamentalmente, a se medesime, che hanno pienezza di mezzi per conseguire scopi che sono loro esclusivi. Ce ne sono altre imperfette o meno perfette, che si appoggiano a istituzioni diverse, e ciò in vario senso. Può darsi infatti che a quest' ultime esse siano soltanto coordinate; talvolta invece si hanno enti maggiori, in cui le prime si comprendono e a cui sono subordinate. E siffatta subordinazione può assumere diversa figura, a seconda che si hanno istituzioni che fanno parte più o meno integrante della struttura di quella più ampia, come avviene per i singoli uffici o istituti dello Stato, oppure da quest' ultima sono soltanto protette o garantite, come avviene per gli enti così detti privati. Infine, ci sono istituzioni che si affermano in una posizione antitetica con altre, che possono alla lor volta considerarle anche illecite, come sarebbero gli enti che si propongono uno scopo contrario alle leggi statuali, o le chiese scismatiche di fronte a quella da cui si sono separate. Su questi vari aspetti, che le istituzioni possono presentare dovremo tornare in seguito più ampiamente: per ora basterà averli sinteticamente accennati, anche per mettere in rilievo l'ampiezza del concetto di istituzione che noi abbiamo formulato.

4). L'istituzione è un'unità ferma e permanente, che cioè non perde la sua identità, almeno sempre e necessariamente, pel mutarsi dei singoli suoi elementi, delle persone che ne fanno parte, del suo patrimonio, dei suoi mezzi, dei suoi interessi, dei suoi fini, dei suoi uffici, dei suoi amministratori, dei suoi destinatari, delle sue norme, e così via. Essa può rinnovarsi, conservandosi la medesima e mantenendo

la propria individualità: da ciò deriva la possibilità di considerarla come un corpo a sè stante, di non identificarla con ciò che può essere necessario a darle vita, ma che, dandole vita, si amalgama in essa.

§ 13. — Così dell'istituzione noi abbiamo rilevato le note essenziali, quelle, cioè, che ci permettono di indagare la sua essenza, sorvolando su altre che accenneremo in seguito. In che cosa consiste quest'essenza?

C'è una parola, che finora abbiamo di proposito evitata, che potrebbe sembrare necessaria e sufficiente per chiarire la natura dell'istituzione, ed è la parola « organizzazione ». Infatti, non è dubbio che l'istituzione sia un'organizzazione sociale, e abbiamo visto che così si son cercate di definire quelle, fra le istituzioni, che costituiscono delle persone giuridiche, dichiarando che non è possibile analizzare ulteriormente questo concetto semplice ed elementare. Senonchè, a parte la diffidenza, in vero giustificata, che suscita un vocabolo di cui si è fatto così grande abuso e che spesso è adoperato per stendere un velo su ciò che non si sa spiegare o chiarire, è da osservare (e questo è per noi essenziale), che il concetto di organizzazione non può servire pel giurista finchè non si riduca a concetto giuridico. E per far ciò, non basta certamente parafrasarlo o accennarvi con altre parole di significato identico o affine. Finchè si parla di « corpus mysticum », di struttura o edificio o sistema sociale, o anche di meccanismo per differenziare l'organizzazione dall'organismo naturale, si usa una terminologia che può essere anche esatta, che può servire per rendere immaginosa e plastica l'idea, ma che non è giuridica, e quindi, se può aiutare il giurista, non lo libera dall'obbligo di sostituirla con un'altra che abbia nel medesimo tempo la forma

e la sostanza necessaria per assumere quel concetto nel mondo che è il suo e che non è, viceversa, quello della sociologia.

La soluzione che a noi sembra debba darsi a tale problema è quella già accennata: l'istituzione è un ordinamento giuridico, una sfera a sè, più o meno completa, di diritto obbiettivo. I caratteri essenziali del diritto, che sopra abbiamo rilevati (§ 10), coincidono con quelli dell'istituzione. Che questa sia un ordinamento non è dubbio: le parole organizzazione, sistema, struttura, edificio, etc., con cui la si qualifica, tendono per l'appunto a mettere in vista questo concetto, nè diverso è il significato etimologico della parola « Stato », con cui si designa adesso la più importante delle istituzioni e prima si designavano anche altri enti pubblici, specialmente i Comuni. Che poi tale ordinamento sia sempre e necessariamente giuridico, risulta dall'osservazione che scopo caratteristico del diritto è per l'appunto quello dell'organizzazione sociale.[1] Il diritto non consacra soltanto il principio della coesistenza degli individui, ma si propone sopra tutto di vincere la debolezza e la limitazione delle loro forze, di sorpassare la loro caducità, di perpetuare certi fini al di là della loro vita naturale, creando degli enti sociali più poderosi e più duraturi dei singoli. Tali enti vengono a stabilire quella sintesi, quel sincre-

[1] V. Filomusi Guelfi, *Enciclopedia giuridica,*[7] Napoli 1917, § 13. Fra coloro che più hanno contribuito a mettere in evidenza questo carattere del diritto, è da annoverarsi il Gierke, che si può dire ha consacrato alla dimostrazione di questa tesi tutte le sue opere. E può avere qualche rilievo la distinzione, che viene talora fatta, in un ambito più circoscritto e da punti di vista diversi, fra leggi normative e costruttive (Duguit, *op. cit.,* p. 551 segg.; *Les transformations du droit public,* Paris 1913, p. 77 segg.), e fra norme giuridiche di decisione e norme giuridiche di organizzazione (Ehrlich, *op.* e *loc. cit.,* e in altri scritti precedenti).

tismo in cui l'individuo rimane chiuso, è regolata non soltanto la sua attività, ma la sua stessa posizione, ora sopraordinata ora subordinata a quella di altri, cose ed energie sono adibite a fini permanenti e generali, e ciò con un insieme di garanzie, di poteri, di assoggettamenti, di libertà, di freni, che riduce a sistema e unifica una serie di elementi in sè e per sè discreti. Ciò significa che l'istituzione, nel senso da noi profilato, è la prima, originaria ed essenziale manifestazione del diritto. Questo non può estrinsecarsi se non in un'istituzione e l'istituzione in tanto esiste e può dirsi tale in quanto è creata e mantenuta in vita dal diritto.

§ 14. — Una riprova di questa verità si ottiene osservando che nell'istituzione si manifestano certamente e si fanno valere forze d'altro genere che non il diritto, ma queste sono e non possono essere che le forze meramente individuali o comunque disorganizzate. Ogni forza che sia effettivamente sociale e venga quindi organizzata si trasforma per ciò stesso in diritto. Che se essa, come talvolta accade, si esplica contro un'altra istituzione, ciò può essere un motivo perchè le si neghi il carattere giuridico o la si consideri a dirittura come antigiuridica dall'istituzione, cioè dall'ordinamento contro cui si rivolge e opera come forza disorganizzatrice e antisociale: ma è viceversa un ordinamento giuridico, quando si prescinde da questa relazione e da questo punto di vista e la si considera in sè, in quanto irreggimenta e disciplina i propri elementi. Come si è detto, una società rivoluzionaria o un'associazione a delinquere non costituiranno diritto per lo Stato che vogliono abbattere o di cui violano le leggi, così come una setta scimastica è dichiarata antigiuridica dalla Chiesa, ma ciò non esclude che,

in questi casi, non si abbiano delle istituzioni, delle organizzazioni, degli ordinamenti, che, isolatamente presi e intrinsecamente considerati, siano giuridici. Viceversa, non è diritto ciò e soltanto ciò che non ha un' organizzazione sociale.

Salvo a tornare, da altro punto di vista, su tale argomento, per ora basterà rilevare che questa è la verità importantissima, contenuta nella dottrina così largamente diffusa, che il diritto non è che 'forma' e che per esso e pel suo concetto è indifferente il suo contenuto materiale. Non c'è nessun elemento, nessuna forza, nessuna norma sociale che si ponga necessariamente e assolutamente antitetica al diritto, o anche soltanto distinta da esso; l'antitesi o, comunque, la contrapposizione al diritto si ha esclusivamente in ciò che è irriducibilmente antisociale, ossia, per sua natura, individuale. Ciò che non ha da per sè tale carattere può rimanere fuori il diritto, finchè non è sistemato in un'istituzione, finchè non è plasmato nella forma, cioè nella struttura, nel regime di quest'ultima.

È quindi perfettamente vano proporsi, come accade frequentemente, di fissare i caratteri differenziali del fenomeno giuridico rispetto a quelli della religione, della morale, del costume, delle c. d. convenzioni, dell'economia, delle regole tecniche, etc. Ciascuna di queste manifestazioni dello spirito umano può essere in tutto o in parte assunta nel mondo giuridico e formarne il contenuto, tutte le volte che essa rientra nell'orbita di una istituzione. Quando è stata detta la frase, che ha fatto fortuna, che il diritto rappresenta il *minimum* etico,[1] si è detto in parte il vero, ma anche una

[1] Jellinek, *Die socialethische Bedeutung von Recht, Unrecht u. Strafe,*[2] Berlin 1908, p. 45 segg.

grande inesattezza. Il diritto rappresenta non solo una quantità di morale, ma anche di economia, di costume, di tecnica, etc. E questa quantità, che non può circoscriversi e misurarsi *a priori*, non è detto che sia un *minimum*. Per gli Stati moderni, in genere, può anche darsi che solo i principii fondamentali ed essenziali dell'etica vengano organizzati e resi quindi giuridici dal suo ordinamento; ma ciò può anche non esser vero per altri Stati che si attribuivano o si attribuiranno una più vasta e assorbente missione morale, e, tanto meno, per altre istituzioni, il cui fine, magari unico, può essere da essa costituito. Analogamente, possiamo immaginare uno Stato socialista, che in sè accentri e organizzi una grandissima parte delle manifestazioni economiche. Molto significativo è poi, in questo senso, il diritto della Chiesa, pel quale hanno assunto carattere giuridico tanti principii etici e religiosi, nonchè dei principii di pura liturgia: anzi è dottrina antica e comune che si debbano comprendere nel sistema del diritto ecclesiastico i precetti relativi agli atti del foro interno, secondo alcuni quando si collegano ad atti esterni, secondo altri, in sè e per sè, anche quando questa colleganza manchi[1], perchè nell'istituzione ci sono delle autorità che di tali precetti tutelano l'osservanza. Tutto ciò è certamente poco comprensibile per chi si è formato un concetto del diritto soltanto sul modello del diritto dello Stato; ma è una realtà che si spiega e si deve spiegare, movendo dai principii che siamo venuti ponendo. Analogamente, è un'inesattezza gravissima affermare, come si fa da tanti, che nelle società primitive il diritto sia confuso col costume e anche con la religione. Non si

[1] V. sulla questione: WERNZ, *Ius decretalium,*[2] I (Romae 1905), n. 98; SEBASTIANELLI, *Praelectiones iuris canonici.*[2] *De personis,* (Romae 1905), n. 50.

tratta di confusione o di indifferenziazione di elementi che, per natura, dovrebbero rimanere separati: egli è che in quelle società il diritto, che è da considerarsi non meno puro di quello di altre società più progredite, ha per contenuto una ricca serie di principii tratti dal costume e dalla credenza religiosa. Anche adesso il diritto inglese, che nessuno vorrà giudicare poco evoluto, considera come 'law', non soltanto gli statuti emanati dal Parlamento, ma ogni regola, qualunque sia la sua origine e il suo contenuto, che i tribunali applicano e fanno osservare.

§ 15. — Se il diritto non può concretarsi ed acquistar corpo se non nell'istituzione e se, viceversa, tutto ciò che, socialmente organizzato, viene assorbito come elemento di quest'ultima acquista carattere giuridico, se ne può trarre il corollario che il diritto è il principio vitale di ogni istituzione, ciò che anima e tiene riuniti i vari elementi di cui questa risulta, che determina, fissa e conserva la struttura degli enti immateriali. Reciprocamente l'istituzione è sempre un regime giuridico. Anche se, in un certo senso, potrebbe non essere inesatto concepirla come il corpo, l'ossatura, la membratura del diritto, ciò non toglie che quest'ultimo non sia da essa separabile, nè materialmente nè concettualmente, così come non si può disgiungere la vita dal corpo vivente. Non sono due fenomeni che stanno in un certo rapporto, che si seguono l'un l'altro; è invece il medesimo fenomeno.

Appaiono in tal modo del tutto inconcludenti alcuni problemi che vengono spesso posti. Così quello con cui si domanda se il diritto sia anteriore allo Stato o viceversa, problema che non è precisamente lo stesso dell'altro se ci sia diritto non prima, ma fuori dello Stato, cioè se vero

diritto sia soltanto quello statuale. Partendo dal nostro punto di vista, è facile rispondere che, dato uno Stato, non si può non avere nel medesimo tempo un ordinamento giuridico, che rappresenterà per l'appunto il regime statuale, come, dato questo regime, non si può non avere lo Stato.[1]

Analogamente, ci sembra che non abbia ragion d'essere o che sia, per lo meno, mal posta la questione se lo Stato sia essenzialmente un ente giuridico o etico.[2] L'etica può anche essere il fine fondamentale, del resto non certo l'unico, dello Stato — se pure a questo si può assegnare *a priori* un fine che valga per tutti i luoghi e per tutti i tempi — ma il diritto è e non può non essere il suo principio di vita, la sua struttura organica, la sua essenza. Il domandarsi se esso sia un ente giuridico o, piuttosto, un ente etico ha presso a poco il medesimo senso che avrebbe il domandarsi se l'uomo sia un essere vivente o, piuttosto, un essere morale. Ogni istituzione può diversamente definirsi se si ha riguardo al suo fine, alla missione che essa si propone: e così si possono avere istituzioni religiose, etiche, economiche, artistiche, educative, etc.; ma tutte, perchè istituzioni, sono enti giuridici. L'equivoco dipende dal consi-

[1] È curioso che, per quanto riguarda lo Stato, il concetto che esso e il diritto siano immedesimati e costituiscano la medesima sostanza o, come talvolta si dice, due aspetti della medesima sostanza, è stato spesso affermato non a proposito e per dedurne conseguenze erronee, mentre il lato giusto che esso contiene non è posto in rilievo. Così, di recente, il KELSEN, *Hauptprobleme,* p. 245 segg.; *Ueber Staatsunrecht* (nella *Zeitschrift f. das priv. u. öff. Recht,* 1913, pp. 44 segg., 114), rimettendo in corso una vecchia teorica, sostiene che non è concepibile un torto dello Stato, perchè questo si può considerare solo come ordinamento giuridico. Evidentemente, questa tesi confonde ciò che lo Stato *è* con ciò che lo Stato *fa:* in quanto è, lo Stato non si può mostrare mai contrario al diritto; in quanto opera, sì.

[2] V. per ultimo, su questo argomento, RAVÀ, *Lo Stato come organismo etico,* Roma 1915.

derare anche il diritto come uno dei fini dello Stato, che si possa paragonare e mettere in rapporto con gli altri fini. Ciò è invece inesatto: per mezzo del diritto, cioè dell'ordinamento che costituisce lo Stato, questo esiste e, quando esso lo tutela — il che può assorbire una parte notevole dell'attività statuale — altro non fa che tutelare se medesimo, la sua struttura, la sua vita: il che significa che ciò non riguarda la sua missione e il suo scopo, qualunque essi siano,[1] ma è soltanto il presupposto, la condizione necessaria perchè vengano ulteriormente proseguiti i fini statuali.

§ 16. — Si dimostra così, per altra via, quel che abbiamo già cercato di dimostrare con argomenti tratti da diversi punti di vista. L'aspetto fondamentale e primario del diritto è dato dall'istituzione in cui esso si concreta, e non dalle norme o, in genere, dai precetti con cui esso opera, che ne costituiscono invece un aspetto derivato e secondario. Ciò non risulta soltanto dall'impossibilità, cui altrimenti si va incontro, di coglierlo e definirlo nella sua unità organica (§§ 3 e segg.), dal suo carattere di obbiettività, quale sopra si è delineato (§ 7), dell'elemento della sanzione che è ad esso inerente e non può ridursi al concetto di norma (§ 8), ma anche dalla seguente osservazione. Se si ha riguardo al momento

[1] Peggio ancora, talvolta, l'equivoco, al quale accenniamo nel testo, si complica con un altro: si crede che lo Stato c. d. di polizia, che, secondo la concezione stilizzata che se ne ha comunemente, si assegna come funzione precipua quella di assicurare e garantire la pace sociale e la tranquilla coesistenza dei suoi membri, sia per l'appunto lo Stato dai compiti puramente giuridici. Senonchè, altro è la tutela del diritto, altro è la tutela della pubblica sicurezza, dell'ordine pubblico, etc.: la prima non è un fine dello Stato, nel senso vero e proprio della parola, un fine che vada al di là della sua conservazione, la seconda sì. Contro questa confusione, molto frequente nei giuristi e nei filosofi, v. i miei *Principii di dir. amministrativo,*[3] Milano 1912, n. 201.

in cui certe istituzioni sorgono e quindi comincia ad aver vita il loro ordinamento, si vede subito che questo momento non è determinato da una norma preesistente, e che quindi non è possibile ritenere che diritto sia non l'istituzione, ma il complesso delle norme per cui essa esiste e funziona. Ciò è evidente, p. es., per lo Stato, ma non solo per lo Stato: esso esiste perchè esiste, ed è ente giuridico perchè esiste e dal momento in cui ha vita.[1] La sua origine non è un procedimento regolato da norme giuridiche; è, come si è ripetutamente messo in vista, un fatto. Ora, il diritto si ha appena questo fatto è compiuto, appena si ha uno Stato effettivo, vivo e vitale; la norma invece può essere posta da esso in seguito. La prima posizione del diritto non è quindi data da quest'ultima, che ne è una manifestazione più tardiva e sussidiaria. Del resto, prima e fuori l'istituzione non ci può essere il diritto, appunto perchè manca l'organizzazione che rende giuridica la norma. Il diritto non può essere soltanto la norma posta dall'organizzazione sociale, come spesso si dice, ma è l'organiz-

[1] V. in questo senso il mio studio *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione,* in *Archivio giur.*, LXVIII, 1902. Altri invece afferma che « l'ordinamento statuale, nel primo costituirsi dello Stato, è un'organizzazione soltanto di fatto ... Ma, in seguito ... la sua organizzazione, come tutto il suo ordinamento, è regolata da norme di diritto e assume perciò carattere giuridico » (Ranelletti, *Principii di diritto amministrativo,* I, Napoli 1912, n. 111). V. in senso conforme Jellinek, *Allgemeine Staatslehre,*[3] Berlin 1914, p. 337 segg. Ugualmente, si crede che « ogni ordinamento ha, nel tempo, un momento in cui, quali ne siano le cause, da reale si tramuta in giuridico » (Marinoni, *La responsabilità degli Stati* cit., p. 20). Queste opinioni evidentemente dipendono dal preconcetto che il diritto non possa cercarsi e rinvenirsi se non in una norma. Che cosa sia poi e come possa concepirsi un « ordinamento statuale » che non sia giuridico, che aspetti di essere in seguito regolato, come se un ordinamento non fosse, per definizione, qualche cosa di già regolato e che, per giunta, regola, non mi riesce d'intendere.

zazione sociale che, fra le sue altre manifestazioni, pone anche la norma. Se è vero che il carattere giuridico di questa è dato dal potere sociale che la determina o, almeno, la sanziona, ne viene che questo carattere deve già rinvenirsi nell' istituzione, che non potrebbe attribuirlo alla norma se già non lo possedesse essa medesima.

Il vero si è che il diritto è, anzi tutto, posizione, organizzazione di un ente sociale. Se non si accetta questo postulato, si va incontro all' inconveniente di dovere spiegare il fondamento e l' obbligatorietà del diritto in modo metagiuridico: donde le teorie, che, se contengono alcuni elementi di verità, sono inaccettabili come teorie giuridiche, che raffigurano il diritto come forza puramente psichica,[1] per non parlare di quelle che in esso vedono una forza individuale e soltanto materiale. Ora l' organizzazione, così concepita, non è certo una norma o un complesso di norme: sia perchè, come si è visto, può essere a questa anteriore, sia perchè, quando è posteriore e vi si ricollega, è evidentemente un fenomeno che si sarà verificato per effetto della loro esecuzione, e quindi non è norma. Questa può averlo disposto, ma non certo effettuato essa stessa, e tanto meno costituito automaticamente, pel semplice fatto della sua esistenza.

§ 17. — Per ogni definizione del diritto la pietra di paragone è specialmente data dal c. d. problema del diritto

[1] V., p. es., questa teoria in TRIEPEL, *Völkerrecht u. Landesrecht,* Tübingen 1899, p. 82; HOLD V. FERNECK, *Die Rechtswidrigkeit,* Jena 1903, I, § 20; e in forma più attenuata anche in altri: MICELI, *op. cit.,* § 25; ANZILOTTI, *Teoria generale della responsabilità dello Stato nel diritto internazionale,* Firenze 1902, p. 68, in quanto afferma che « l' obbligatorietà del diritto è piuttosto un concetto morale, che un principio giuridico »; etc.

internazionale, e non sarà, per conseguenza, inutile saggiare ad essa anche la nostra. È per noi infatti un postulato, che si debbono senz'altro ritenere erronee o incomplete quelle definizioni, partendo dalle quali si giunge a negare il diritto internazionale, sia nella sua stessa esistenza, sia — ciò che, dopo tutto, non è molto diverso — nella sua autonomia, in quanto lo si consideri come un'estrinsecazione o proiezione del diritto interno dei vari Stati. La definizione del diritto dev'essere data in modo che vi si possa comprendere quel che, non soltanto per tradizione scientifica, ma per sentimento comune e, sopra tutto, per pratica costante e non mai smentita, viene considerato tale. Altrimenti essa è arbitraria: non la realtà si deve — dal giurista — subordinare al concetto, ma questo a quella.

Il problema dunque, per noi, si pone tutto nella domanda: l'ordine giuridico internazionale è un'istituzione? Dove la figura di quest'ultima debba essere cercata non è dubbio: si deve indagare se la comunità degli Stati presenta quei caratteri istituzionali, che, secondo l'opinione che abbiamo formulata, sono altresì i caratteri essenziali di ogni sistema di diritto. E, per ora, possiamo prescindere dal determinare se tale comunità debba intendersi nel senso ampio, se cioè essa sia unica e vi partecipi la generalità degli Stati, o se invece ci siano tante comunità quanti i gruppi, che si intrecciano poi in vari modi, degli Stati fra cui si stabilisce un particolare diritto internazionale.[1] Lo scegliere fra l'una e l'altra di queste concezioni non è certo indifferente; ma ci gioverà non prendere posizione fra di esse, finchè il nostro ragionamento potrà riferirsi ad entrambe.

[1] **Quest'ultima è, com'è noto, la concezione del TRIEPEL, *op. cit.*, p. 83 segg.**

Com'è noto, la dottrina è concorde nel punto, che del resto non può esser dubbio, che la società interstatuale non sia una persona giuridica; ma questo è del tutto irrilevante per noi, che abbiamo formulato dell'istituzione un concetto che prescinde affatto da tale carattere. Senonchè, si trova molto spesso ripetuta anche un'altra affermazione, che cioè quella società non è giuridicamente organizzata,[1] il che potrebbe essere un ostacolo a considerarla come istituzione, posto che quest'ultima è, per l'appunto, sinonimo di organizzazione. Però non è molto chiaro il significato che a tale affermazione si attribuisce. Talvolta sembra che con essa non si faccia che ripetere, in altra forma, il principio che la comunità internazionale non sia rivestita di personalità. Tal'altra, invece — ed è questo il significato che può interessarci — si vuol mettere in rilievo che in essa manca un potere superiore al quale siano sottoposti i singoli Stati. A noi però non sembra che il concetto di organizzazione implichi necessariamente un rapporto, così inteso, di superiorità e di correlativa subordinazione. Infatti, posto che a tale potere dovrebbero essere soggetti tutti gli Stati, in modo che nessuno e neppure una maggioranza di essi avrebbe mai una preminenza sugli altri, il potere medesimo non potrebbe spettare che alla stessa comunità, il che significherebbe che questa dovrebbe costituire necessariamente una persona. Quindi si dovrebbe ammettere che le comunità assolutamente paritarie, come è quella internazionale, sarebbero giuridicamente organizzate solo quando fossero persone giuridiche. Ora sembra che questa tesi sia arbitraria e non possa dimostrarsi; anzi è da ritenere che la condizione di

[1] Vedi però le osservazioni in contrario del Marinoni, *La responsabilità degli Stati* etc. p. 31 segg.

eguaglianza e di reciproca indipendenza in cui si trovano i membri delle dette società altro non sia che un carattere della loro organizzazione o, se si vuole, un effetto di essa. L'opinione contraria non è forse determinata da altro che dalla frequente veduta unilaterale, per cui si credono caratteri essenziali di un concetto giuridico quelli che non sono se non i caratteri accidentali con i quali esso si manifesta in un solo campo del diritto: per quel che riguarda il caso nostro, nel diritto statuale interno.

Dall'altra parte, sarebbe facile rintracciare anche nella più recente dottrina sul fondamento e la natura del diritto internazionale, degli elementi che implicano necessariamente l'organizzazione della società degli Stati, nonostante le affermazioni in contrario della dottrina medesima. Quando, infatti, si ritiene che l'accordo normativo, fonte di quel diritto, produce una volontà che non è più quella dei singoli Stati, ma una volontà unica in cui queste si fondono, e che è ad esse superiore; quando si dice che così il diritto internazionale viene ad acquistare il carattere di un *ius supra partes;*[1] o, più accentuatamente, che esso si risolve in comandi o imperativi rivolti agli Stati; tutto ciò postula un'organizzazione, sia pure semplice, della comunità interstatuale. Questa non avrà organi propri, nel medesimo senso di quegli enti che hanno personalità, non si fonderà su una posizione di subordinazione e di dipendenza di alcuni Stati verso altri, ma implicherà una posizione di soggezione di tutti gli Stati che sono suoi membri, verso un potere non soggettivo, impersonale, che è quello stesso che permette e determina l'esi-

[1] V. per tutti questi concetti il lavoro cit. del TRIEPEL, p. 74 segg., e, fra coloro che, in genere, li seguono, specialmente ANZILOTTI, *La responsabilità* cit., p. 71 segg.; *Corso di diritto internazionale,* I, Roma 1912, p. 47 segg.

stenza della comunità.[1] E noi non attribuiamo altro senso all'espressione 'organizzazione' quando l'assumiamo per rendere il concetto di istituzione. Un significato analogo ha, dopo tutto, la qualifica che comunemente si attribuisce agli Stati di 'membri' di siffatta comunità, se è vero che non si può esser membri se non di un 'corpo', di un 'organismo'.[2] E con ciò si può anche prescindere dal ricordare che non è raro il caso di organi comuni ai diversi Stati o della riunione in un solo corpo o ufficio di organi di vari Stati: il che implica un'organizzazione della società internazionale, sempre in quella figura che è compatibile con la sua impersonalità.

Il carattere di istituzione che, secondo noi, deve ravvisarsi nella comunità degli Stati, in cui si concreta l'ordinamento giuridico internazionale, era, del resto, nella dottrina più antica limpidamente concepito, se pure diversamente formulato, e solo di recente esso è stato obliterato o anche negato. Ciò si deve principalmente alla concezione, oramai così largamente diffusa, che ravvisa l'unica fonte del diritto internazionale nella volontà collettiva degli Stati, manifestata con la forma della consuetudine o con quella dell'accordo o trattato normativo, in modo che si esclude dall'ambito del diritto medesimo ogni elemento e momento anteriori a quelli in cui, volta per volta e concretamente, siffatta volontà si costituisce.

Anzi tutto, tale concezione si riattacca evidentemente alla veduta comune che riduce il diritto ad un complesso di semplici norme, e, da questo punto di vista, non si sot-

[1] ANZILOTTI, *Responsabilità,* p. 74: « il diritto internazionale esprime una potestà cui lo Stato è soggetto ».

[2] « Membra unius corporis » (cioè della societas gentium), diceva degli Stati il GROZIO, *De iure belli ac pacis,* II, cap. 8 § 26, cap. 15 §§ 5 e 12.

trae alle critiche che noi abbiamo in generale mosso a questa veduta. Essa però porta nel diritto internazionale a conseguenze più gravi che nel diritto interno degli Stati. Infatti, nessuno disconosce che le singole leggi di quest'ultimo si riportano tutte su un'unica base: lo Stato, che le emana e dal quale attingono la loro obbligatorietà ed efficacia. Invece gli accordi internazionali, secondo l'opinione accennata, starebbero, come si vedrà meglio appresso, ciascuno per sè, ciascuno trarrebbe da sè la sua efficacia e costituirebbe il primo principio del diritto di cui è fonte. In modo che, da questa premessa, si può dedurre, come del resto si è, almeno in parte, dedotto, che non il diritto internazionale esiste, ma tanti diritti internazionali quanti sono questi accordi.

Inoltre, è da osservare che la dottrina di cui parliamo rappresenta una reazione contro le teorie dominate dai principii del diritto naturale, che, nell'enumerazione delle fonti del diritto internazionale, eccedevano il campo del diritto positivo. Sotto quest'aspetto, essa è stata senza dubbio salutare e ha dato larghi e utili contributi alla revisione di molti concetti e, sopra tutto, del metodo. Senonchè sembra che, in parecchie sue parti fondamentali e nella sua stessa impostatura, sia da ravvisarvi un'intima contradizione, che, in alcuni suoi svolgimenti, in grazia di vari espedienti tecnici, si attenua, ma non resta per tanto eliminata. Infatti, tale dottrina, mentre è stata formulata come un'affermazione di positivismo giuridico, avente lo scopo di epurare il diritto internazionale dalle numerose influenze dell'antico giusnaturalismo, ripete invece gli identici, precisi postulati da cui muoveva una delle più tipiche teorie, con cui quest'ultimo aveva cercato di spiegare il diritto interno dello Stato: cioè la teoria del contratto sociale. Punto di partenza di essa

era l'individuo, concepito isolato e al c. d. stato di natura, perfettamente libero e indipendente, che poi, col concorso della sua volontà, si sottoponeva al regime statuale, che esso medesimo creava. E ora, adottando un'ideologia in tutto analoga, si afferma l'originaria indipendenza dei singoli Stati, i quali pongono da sè il diritto internazionale e vi si assoggettano, mediante il loro accordo, che è poi un vero e proprio contratto sociale, salvo la differenza del nome e il tecnicismo giuridico con cui lo si analizza. Per superare la corrispondente teoria nel diritto interno — e lasciamo da parte il suo significato filosofico, che ha ben altri aspetti — è bastato osservare che la posizione giuridica dell'individuo, qual'essa sia, è una conseguenza del sorgere dello Stato, dal cui ordinamento essa è data: che, per conseguenza, tale ordinamento può spiegare quella posizione, non viceversa questa il primo. È strano che la medesima obiezione non si sia presentata agli internazionalisti. Se gli Stati sono indipendenti l'uno dall'altro, questa loro condizione, dal punto di vista giuridico, non è preesistente al diritto internazionale, ma è posta da esso; e il principio per cui ogni Stato non può essere obbligato se non da norme che esso medesimo contribuisce a formare con la propria volontà, è un principio di diritto internazionale positivo, che presuppone quindi già costituito e in vigore quest'ultimo. Quando invece si afferma il contrario, che l'ordinamento giuridico internazionale nasce dall'accordo degli Stati, che quest'accordo è un momento pregiuridico, e così via, si pone a base di tale ordinamento una condizione naturale degli Stati. La quale, per giunta, non ha nella realtà un riscontro maggiore di quello che non avesse la pretesa condizione naturale degli individui prima del sorgere dello Stato: com'è una veduta puramente metafisica e non storica quella dell'uomo isolato

e vivente allo stato di natura, così non meno metafisica, anzi mitica, è la concezione dello Stato isolato dagli altri e non vivente con essi in comunità. Dal punto di vista storico, è poi da ricordare che il diritto internazionale anteriore a quello moderno si fondava sul principio opposto della subordinazione degli Stati al potere temporale dell'Impero e al potere spirituale della Chiesa, a non parlare di altre subordinazioni particolari ad alcuni di essi. L'attuale indipendenza degli Stati non è dunque una loro condizione naturale, originaria, indipendente dal diritto internazionale, ma è affatto contingente ed è una conseguenza dei particolari caratteri da quest'ultimo assunti in epoca recente. L'altro principio poi dell'eguaglianza degli Stati, connesso con quello dell'indipendenza, ma non da identificarsi con esso, costituisce una regola che non manca anche ora di eccezioni, le quali non sempre vengono esattamente apprezzate e valutate.

La conseguenza che da ciò deve trarsi è, secondo noi, molto semplice. Come il diritto statuale si pone con la stessa esistenza dello Stato, essendo unico il momento dell'esistenza e di quest'ultimo e del relativo ordinamento giuridico, così il diritto internazionale si pone con la stessa esistenza della comunità degli Stati, che postula necessariamente un ordinamento giuridico che la costituisca e la regoli. Il principio (e qui non vogliamo indagare se sia così assoluto come si afferma), che una norma concreta di diritto internazionale non può in seguito porsi se non con la volontà dei singoli Stati che compongono la comunità e vale soltanto per quelli fra di essi che l'hanno voluta, è un principio giuridico: il che val quanto dire che ha la stessa natura dell'altro principio — diverso, anzi opposto — per cui il potere legislativo nell'interno di ciascun Stato è affidato non ai singoli cittadini, ma a certi determinati organi. Esso

per ciò vale non pel momento *originario* del diritto internazionale, ma per quel suo momento *posteriore,* in cui si tratta di porre nuove norme, nuovi istituti, di modificare quelli precedenti, e così via; come il principio che la legge dev'essere approvata dalle Camere e sanzionata dal capo dello Stato vale dal momento in cui esso è posto, ma esso medesimo può esser posto con una costituzione che ha vita nel momento della formazione dello Stato, cioè senza la base di una norma precedente. Ciò ci riporta alla veduta che anche il diritto internazionale, come quello statuale, nel suo primo momento si afferma come istituzione, come prodotto necessario dell' organizzazione interstatuale, della struttura con cui, di fatto e di diritto assieme, essa si è venuta formando.

Non è superfluo insistere su questo punto. Il procedimento con cui si forma uno Stato è, senza dubbio, pregiuridico: ma, quando lo Stato effettivamente ha vita, esso è già un ordinamento di diritto, del quale fanno parte gli organi cui è affidato il potere legislativo: d'ora innanzi, avranno esistenza giuridica tali organi ed efficacia giuridica le leggi che saranno emanate da essi. Non altrimenti è a ritenersi per la comunità internazionale: la sua formazione con l'attuale sua struttura sarà stata un fatto svoltosi lentamente e certo non governato dal diritto; ma, una volta essa costituitasi com'è attualmente, è divenuto giuridico il principio che gli Stati dovranno contribuire con la propria volontà all'emanazione di nuove norme, e saranno giuridici gli atti formati da tali accordi, che mano mano si aggiungeranno all'edificio del diritto internazionale. Il momento dunque in cui sorge la prima pietra di quest'ultimo, fondamento delle altre che vi si accumuleranno ulteriormente, non è segnato, come crede la dottrina ora domi-

nante,[1] da questi accordi, ma dal sorgere della stessa comunità internazionale odierna. Il che vuol dire che gli accordi medesimi non hanno, come molti credono, una virtù propria, indipendente dalla preesistenza del diritto oggettivo, e nemmeno, come credono altri, traggono la loro efficacia dalla consuetudine: essi invece poggiano su un principio che si è posto col porsi della comunità internazionale e si è connaturato con la sua costituzione, con i suoi attuali caratteri istituzionali. E sarebbe astrattamente possibile che tale principio mutasse, non solo per effetto di concordi dichiarazioni di volontà degli Stati, ma in via di fatto, per modificazioni che potrebbe eventualmente subire la comunità internazionale: p. es., per la preponderanza acquistata da uno o più Stati, come la modificazione dell'ordinamento costituzionale di uno Stato può seguire, oltre che per le vie legali, anche per rivolgimenti non giuridici. Così, reciprocamente, la società degli Stati che, nel medioevo era fondata su un rappòrto di subordinazione di quest'ultimi verso l'im-

[1] Può essere interessante notare le estreme conseguenze, perfettamente logiche, cui si è pervenuto movendo da tali premesse, ma che, secondo noi, sono un indizio della necessità di rivedere quest'ultime L'ANZILOTTI, *Corso* cit., I, pp. 48, 49, 53 segg., è adesso d'opinione che l'accordo normativo, ponendo il diritto, lo precede e ne resta fuori, è un fatto non giuridico, ma pregiuridico. Il sentimento comune, invece, e la dottrina tradizionale considerano tutti i trattati internazionali come atti giuridici: lo stesso ANZILOTTI. *La responsabilità*, p. 48, così altra volta li considerava. Sempre dal medesimo punto di vista, si è inoltre sostenuto che ciò che si qualifica come accordo normativo non si può qualificare tale e quindi distinguere dal contratto, perchè, essendo un fatto pregiuridico, non è suscettibile di alcuna determinazione giuridica (GABR. SALVIOLI, *Sulla teoria dell'accordo in diritto internazionale,* Napoli 1914, p. 30). Anche ciò è logico, ma ricorda il *cave a consequentiaris*. Ad ogni modo è sintomatico che la teoria dell'accordo, così sottilmente elaborata, che non si sa se abbia generato le moderne vedute sul fondamento del diritto internazionale o sia stata generata da esse, ora è negata da quest'ultime: o Saturno divora i suoi figliuoli, o . . . viceversa.

peratore e il papa, venne a trasformarsi nell'epoca moderna, per tutta una serie di avvenimenti storici, in una società paritaria. E anche questa considerazione dimostra che l'odierna condizione di eguaglianza e d'indipendenza degli Stati non è oggi pregiuridica, ma determinata dalla struttura della loro comunità. Il domandarsi poi perchè quest'ultima si è attualmente costituita, affermando il principio dell'accordo degli Stati necessario per la posteriore regolamentazione ad essi speciale, è davvero un'indagine estranea al diritto, come l'altra analoga, relativa al perchè in uno Stato il potere legislativo è affidato a certi organi piuttosto che ad altri, o perchè si richiede l'unanimità, anzichè la maggioranza, di quest'organi, e viceversa non l'unanimità, ma la maggioranza dei membri che compongono gli organi medesimi, quando essi sono collegiali.

Queste vedute si potrebbero confermare, mettendo in rilievo l'esistenza di altri principii di diritto internazionale, che non son posti da nessun accordo e quindi non si possono fondare su di esso, ma risultano dalla compagine della comunità internazionale. P. es., il principio che ammette l'uso della forza da parte degli Stati per costringere a rispettare l'ordinamento internazionale, è, come a noi sembra e come credono, in generale, anche coloro che fondano quest'ultimo esclusivamente sulla comune volontà degli Stati,[1] un

[1] V., per tutti, ANZILOTTI, *Corso*, I, p. 28 segg., che vede in ciò la coazione che rende giuridiche le norme internazionali. Non mi sembra, dall'altra parte, che l'uso della forza possa ritenersi giuridicamente ammesso solo perchè conseguenza logicamente necessaria della giuridicità delle norme internazionali, le quali, appunto perchè giuridiche, avrebbero bisogno di una coazione, e questa non è data da un potere superiore ai singoli Stati. Infatti, non si può dire che sia ammesso dal diritto internazionale l'uso della forza in genere, tranne le limitazioni espressamente convenute, ma soltanto sono consentiti certi mezzi determinati in modo positivo, p. es., la guerra: il che dimostra che si tratta di un principio o di diversi principii che stanno a sè e non si lasciano dedurre dall'altro cui si è accennato. E ciò a prescindere da altri argomenti, su cui non è qui il luogo d'insistere.

principio giuridico. Ma da quale accordo esso risulta? I trattati l'hanno disciplinato e limitato, ma presupponendolo già esistente: nessuno di essi l'ha mai posto. E non sembra che sia il caso di far ricorso alla consuetudine. Anche qui si ha un principio connaturato con l'istituzione, nel senso già detto.

E a questo punto, con l'affermazione che il diritto internazionale è l'ordinamento immanente della comunità degli Stati; che nasce con essa e da essa è inseparabile; che, prima che nelle singole norme risultanti da particolari accordi, bisogna ricercarlo nell'istituzione in cui si concreta la comunità medesima; e che esso è quindi, innanzi tutto e nel suo aspetto unitario, organizzazione o istituzione, noi potremmo fermarci. Le ulteriori conseguenze che sono da trarsi in ordine alla teoria delle fonti del diritto internazionale non possono essere qui sviluppate, ma conviene trattarne in sede più opportuna.

Non sarà però inutile aggiungere un'osservazione. Come si è detto in principio del presente paragrafo, si è da taluno negato che esista una comunità internazionale, che comprenda in sè tutti gli Stati, e si è sostenuto invece che si abbiano tante comunità quanti i rapporti di ciascun Stato con altri Stati. La genesi logica di questa teoria ci appare oramai, dopo quanto si è rilevato, evidente. Essa è un semplice corollario dell'altra che concepisce il diritto internazionale come una tela di Penelope, che si ricomincia a tessere *ex novo* ad ogni accordo normativo. E, per essere coerenti, se ne dovrebbe trarre la conseguenza, che ognuno di questi accordi forma, piuttosto che una comunità, un semplice rapporto, limitato non soltanto al numero degli Stati che si accordano fra di loro, ma anche all'oggetto speciale per cui essi si accordano. Verrebbe così a negarsi

l'esistenza di un diritto internazionale generale, che potrebbe soltanto concepirsi come un'astrazione dottrinale, ossia come l'insieme dei principii che di fatto sono comuni alle relazioni fra tutti gli Stati o la maggior parte di essi. Questi principii non costituirebbero una vera unità giuridica e, solo per comodo e brevità di trattazione, si esporrebbero assieme. Il diritto internazionale positivo non sarebbe che il diritto particolare di ogni Stato verso ciascun altro con cui esso sarebbe in rapporto: dello Stato A con lo Stato B e poi con lo Stato C, e così di seguito, anzi il diritto risultante da ciascun accordo concreto. È evidente che ciò è contrario alla realtà, ed è più facile affermarlo in astratto che seguirne in pratica tutte le conseguenze che ne deriverebbero. Così si spiega come anche coloro che si son messi sulla via che condurrebbe a quest'ultime, si fermano poi a mezza strada, dimostrando in tal modo l'erroneità delle premesse, che son costretti a dimenticare. Donde l'opinione comune, che, se quelle premesse fossero giuste, dovrebbe rigettarsi, per cui il diritto internazionale particolare si considera come un diritto che si innesta in quello generale e lo presuppone.

Anche da questo punto di vista, si è ricondotti dunque a riaffermare l'esistenza di una comunità degli Stati concepita nella sua integrale unità: istituzione, nella quale i nuovi Stati che sorgono sono ammessi, previo il così detto riconoscimento, e che quindi, ad ognuna di queste ammissioni, si amplia, non rinnovandosi, ma conservando la propria identità. Così il diritto internazionale fornisce, a sua volta, una buona riprova dell'esattezza del concetto di ordinamento giuridico, che abbiamo formulato in generale.

§ 18. — Il concetto di istituzione e la sua equivalenza a quello di ordinamento giuridico risultano confermati e chiariti, distinguendo il concetto medesimo da altri con cui potrebbe essere confuso.

In primo luogo, l'istituzione non si risolve mai in un singolo rapporto o in più rapporti giuridici determinati (§ 10). Il rapporto giuridico attiene alla concezione soggettiva del diritto, in quanto presuppone come punti di riferimento almeno due termini, dei quali, secondo noi, uno è costituito da una persona considerata o comprensivamente o limitatamente ad un suo aspetto o anche (se si tratta di persona giuridica) ad un suo organo, e l'altro è dato o dalla stessa persona, in quanto al primo suo aspetto o organo si contrappone un altro suo aspetto o organo, oppure da un'altra persona, o infine dall'obbietto di un suo potere, di un suo diritto o di un suo obbligo. Il rapporto non è quindi un'entità a sè, ma una relazione fra diverse entità, adoperata questa parola in senso largo. L'istituzione invece è il diritto obbiettivo, ed è diritto obbiettivo perchè è un ente, un corpo sociale, che ha, nel mondo giuridico, un'esistenza effettiva, concreta, obbiettiva. Essa implica dei rapporti, ma non si risolve in questi, anzi è a questi preordinata, nel senso che consiste in quella organizzazione o struttura che è necessaria perchè i rapporti medesimi, se e quando si svolgono nella sua orbita, possano essere qualificati come giuridici. L'istituzione è unità; il rapporto, giuridico o non giuridico, postula la pluralità. Per questo motivo, si dimostra non solo insufficiente, ma anche erronea la concezione, p. es., che considera lo Stato come un semplice rapporto di diritto,[1] concezione la quale è da rifiutarsi anche per gli Stati che non hanno personalità giuridica.

[1] Essa non è in ogni modo da confondersi, come fa JELLINEK, *Sistema dei diritti pubblici subbiettivi*, p. 38 della traduz. it. (Milano 1912); *Allgemeine*

Da ciò il corollario, che non basta, perchè sorga un'istituzione, l'esistenza di persone collegate fra loro da semplici rapporti, ma occorre che fra esse si stabilisca un legame più stretto e più organico: è necessario che si formi una superstruttura sociale da cui, non solo i loro rapporti singoli, ma prima la loro stessa posizione generica, dipendano e siano dominati. Così non è possibile immaginare un' istituzione costituita soltanto da due persone fisiche: queste resteranno sempre due individualità, che non avranno il modo di costituirne una. Il che, si noti bene, non toglie che ci possano essere istituzioni in cui l'elemento personale sia rappresentato da due sole persone; senonchè in tal caso è necessario che tale elemento sia integrato con qualche altro, che abbia quell'efficacia coesiva e unificatrice che altrimenti mancherebbe. Così la società coniugale, che, considerata in sè e per sè, non sarebbe che un rapporto, può assumere e di regola assume la figura giuridica della famiglia, cioè di un'istituzione. Essa infatti, sia per l'intervento del diritto statuale, che l'organizza su una base qualsiasi, p. es., riconoscendo al marito la qualità di suo capo, sia, anche prescindendo da ciò, per la natura stessa degli scopi che prosegue, ai quali gl'individui si subordinano, per la sua possibile e normale prosecuzione oltre i coniugi, pel legame che unisce i suoi membri presenti a quelli passati e ai futuri, si trasforma in un'unità continua, in un corpo sociale, i cui elementi variano secondo la sua costituzione, che è stata ed è differente secondo i luoghi e i tempi. La *familia* romana, le dinastie regnanti, le famiglie dell'alta nobiltà fornite, in taluni paesi, di larga autonomia,

Staatslehre,[3] Berlin 1914, p. 167, con l'altra più corretta che va sotto il nome di *Zustandslehre*.

la famiglia moderna non possono certamente confondersi in un'unica categoria, ma sono tutte istituzioni.[1]

Due persone giuridiche, invece, possono, anche senza alcun intervento estraneo e senza il concorso di altri elementi, formare da sè un'istituzione. Ciò perchè la loro struttura interna è tutta creazione del diritto, il quale quindi può plasmarla e atteggiarla precisamente allo scopo che esse costituiscano una vera unità, anche se questa, a sua volta, non sia da considerarsi come una persona. Così, una comunità internazionale e un diritto internazionale potrebbero continuare, senza dubbio, a sussistere, anche quando gli Stati si riducessero soltanto a due. E, del resto, oltre la grande comunità internazionale composta di molti Stati, se ne hanno delle altre particolari che, come certe federazioni o unioni reali di Stati, sono istituzioni formate da due Stati soltanto: il che è reso possibile dalla costituzione propria di ognuno di questi. Un'opinione molto comune vede in tali unioni di Stati solo un rapporto di società: ma essa non è esatta, appunto perchè, fra l'altro, trascura il fatto che gli Stati, che fanno parte di queste unioni, subiscono per effetto di esse delle modificazioni interne, per cui l'uno diventa necessariamente il complemento dell'altro, e ambedue son costituiti in modo da trasformarsi in elementi di una più complessa istituzione, di un ente collettivo, senza per altro costituire una nuova personalità giuridica. L'opinione poi che afferma la personalità di siffatti enti ha un'intuizione dell'insufficienza della dottrina che li risolve in semplici rapporti, ma viceversa è anch'essa inammissibile, in quanto attribuisce loro un carattere che non è necessario perchè

[1] **Sulla famiglia moderna come organizzazione sociale, v., per ultimo, Cicu, *Il diritto di famiglia*, Roma 1915, p. 7 segg., 77 segg.**

si abbia un' istituzione, e che nelle figure sudette manca. L' atto infine, con cui si stabiliscono queste unioni, non è un contratto negoziale, nel senso stretto della parola, ma pone un diritto obbiettivo, e quindi, se esso è un trattato internazionale, rientrerà, per usare la terminologia comune, non nella categoria dei trattati — contratti, ma in quella dei trattati — accordi. Analogamente, nel sistema concordatario, Stato e Chiesa costituiscono un' unione, che non si risolve neppure essa in singoli e determinati rapporti, ma dà luogo ad una vera istituzione: da ciò, a prescindere da altri elementi, la difficoltà che si è sempre incontrata nel ridurre la figura del concordato, o almeno di certi concordati, a quella di un comune contratto.

Tali esempii sembra che siano la più evidente conferma del criterio, in base a cui si deve distinguere fra istituzione e semplice rapporto: la prima è posizione stabile di un ente; il secondo, avvicinamento più o meno transitorio di più enti. Un rapporto può mutarsi in un' istituzione, solo quando, per forze interne o esterne, i suoi termini stessi rimangono modificati e stabilmente collegati in una posizione organica, cioè come membri di un' entità a sè.

Mentre poi l' istituzione, appunto come ente giuridico, è essa stessa un ordinamento, il rapporto non è un ordinamento, ma dipende da questo, che ne costituisce quasi l' atmosfera in cui vive, cioè qualche cosa di esterno ad esso. Il che spiega come un negozio giuridico, che pone in essere soltanto rapporti, non basta per far sorgere diritto obbiettivo. Per raggiungere quest' effetto, è necessario un atto che non si limiti a costituire un rapporto il quale si muova in tutti i suoi elementi nell' ambito di un ordinamento già esistente, ma deve esso medesimo porre, almeno in parte, quest' ultimo. Anzi, poichè una regola, in sè e per sè, presa isolatamente,

non è, come abbiamo cercato di dimostrare, diritto obbiettivo, un atto giuridico, perchè possa considerarsi fonte di diritto, occorre che stabilisca non soltanto regole, ma una più o meno completa organizzazione sociale.

§ 19. — Se un ordinamento giuridico, ossia un'istituzione, non può identificarsi con un semplice rapporto fra due o più persone, tanto meno esso può raccogliersi e riassumersi in una persona fisica: occorre invece che questa si trovi in un collegamento stabile con altri elementi, in modo che la figura dell'istituzione risulti pure da quest'ultimi. Tali elementi, cui accenniamo, possono essere costituiti anche da cose, cioè da obbietti di un diritto o di un qualsiasi potere spettante ad una persona. Ma quando esse vengono in considerazione come elementi di un'istituzione, il loro carattere giuridico non può tutto ridursi a quello di semplici *res*. Fra una cosa come tale e una persona, fra il soggetto e l'oggetto, intercede, come abbiamo rilevato (§ 18), un rapporto, e questo non basta perchè sorga un'istituzione.

Gioverà chiarire con qualche esempio il nostro concetto, del quale potremo così fare delle applicazioni, che ci sembrano non prive di interesse, rintracciando la figura dell'istituzione là dove essa rimane talvolta in penombra, appunto perchè i suoi elementi si sono considerati, anzichè nella loro vera posizione, in un semplice rapporto di natura reale.

E, anzi tutto, per quella istituzione tipica e caratteristica, che è lo Stato, si può ricordare che la dottrina, distinguendo gli Stati che hanno una propria personalità da quelli che non sono persone, ha spesso considerato quest'ultimi come obbietti del diritto del principe, del monarca, il quale allora

starebbe sopra e fuori lo Stato.[1] Dal nostro punto di vista, queste concezioni e altre analoghe appaiono inesatte o, almeno, insufficienti. Senza volere ricostruire certe figure di Stati, che, come quella, p. es. del così detto Stato patrimoniale, aspettano ancora di esser messe nella giusta luce, possiamo limitarci ad osservare che lo Stato è sempre e sopra tutto un regime, un ordinamento giuridico, un' istituzione della quale il monarca, i sudditi, il territorio, le leggi non sono che elementi. Quindi anche il monarca si comprende nell'istituzione, egli non è mai fuori e sopra di essa, la sua posizione non è indipendente da quest' ultima, ma è invece un suo particolare atteggiamento, un punto fondamentale del diritto che nell'istituzione medesima si concreta. Re e regno costituiscono necessariamente, da questo punto di vista, un' unità inscindibile. Il secondo, quindi, non si può considerare come una *res* collegata col primo soltanto da un rapporto di appartenenza estrinseca: fra l'uno e l'altro c'è un' immedesimazione derivante dal fatto che lo Stato è un'istituzione, di cui il monarca è un elemento fra gli altri. L' opinione contraria si fonda su una valutazione non esatta della posizione sovrana che spetta al monarca. È vero che egli talvolta si qualifica *dominus* o signore dello Stato, ma ciò vuol dire soltanto che ne è il capo, e quindi, implicitamente, parte integrante, non semplice proprietario. L' antica questione poi, se il re, in certi Stati, sia sopra le leggi, è molto diversa da quella se egli sia sopra lo Stato. Il re può considerarsi sopra i suoi sudditi, la sua terra, le leggi da lui

[1] Sulla dottrina dello Stato-obbietto e sulla figura del monarca posto fuori e sopra lo Stato, v. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*[3] cit., pp. 164 segg., 669 segg. Inesatto ci sembra però coinvolgere, come fa Jellinek (p. 165-6), la dottrina dello Stato-obbietto con quella, da taluni accennata più che svolta, dello Stato come istituto (*Anstalt*).

emanate e abrogate: se si vuole usare la terminologia moderna, si può anche dire che sudditi, terra e leggi siano obbietti del suo potere; ma, in ogni caso, si tratta dei singoli elementi dello Stato, non dello Stato intero, nel quale si comprende lo stesso monarca. Questi, in altri termini, non ha un diritto di dominio meramente individuale, ma un diritto che gli compete come membro sovrano dello Stato e che quindi implica una sua posizione in quest' ultimo. Del resto, che in simili ordinamenti, si tratti di una signoria che eccede di gran lunga quella che un subbietto ha verso il semplice obbietto di una sua potestà, si desume da ciò che gli effetti del suo esercizio possono risolversi in mutamenti della struttura, dell' organizzazione, delle leggi dello Stato, e quindi nella emanazione di un nuovo diritto obbiettivo. La stessa alienazione o trasmissione da un monarca all' altro dello Stato ha per l' appunto tale carattere e importa non solo l' alienazione e trasmissione di un diritto, ma la perdita di uno *status* personale, l' uscita del re dal regno e l' ingresso in questo di un nuovo re. Il vero si è che la concezione dello Stato come obbietto non si fonda che su delle apparenze, e forse è stata suggerita dal desiderio di contrapporre alla figura dello Stato subbietto una figura che ne rappresentasse, anche nella terminologia, la perfetta antitesi. Lo Stato è sempre un' istituzione, che abbia o non abbia una personalità, comprende il suo capo; altrimenti non si saprebbe più rintracciare il diritto obbiettivo, di cui i diritti e poteri di quest' ultimo non sono che manifestazioni.

E da quel macrocosmo giuridico, che è lo Stato, si può passare, per ribadire le osservazioni già fatte con altre analoghe, a istituzioni minori o anche minime, comprese alcune che il giurista non ha di solito occasione di sottoporre alla sua analisi, ma che non sono perciò meno interessanti. Quando

un qualsiasi individuo, nell'ambito in cui egli può considerarsi quasi come il re nel suo regno, cioè nella sua casa (intesa questa parola in senso largo), stabilisce un ordinamento, che valga pei suoi familiari, pei suoi dipendenti, per le cose che sono a sua disposizione, pei suoi ospiti, e così via, egli in sostanza crea una piccola istituzione, di cui si erige a capo e fa parte integrante. Senonchè, non è da ricercarsi la figura di essa nelle leggi dello Stato. Queste considereranno per conto proprio, singolarmente e da altri punti di vista, il domicilio di una persona, per garantirne la libertà, i suoi rapporti con le altre che costituiscono la sua famiglia, o sono al suo servizio, con le cose relativamente alle quali avrà un qualsiasi diritto, e così via. Ma tutto ciò sarà indifferente, almeno in modo diretto, per quel « diritto di casa »,[1] di cui parliamo e di cui il diritto statuale non si occupa. Esso è un ordinamento interno autonomo, che riduce ad unità di governo e di direzione una serie di elementi diversi, persone e cose, che considera da un proprio punto di vista. Cosicchè, mentre per le leggi dello Stato non si avrà, p. es., che il subbietto di un diritto reale su una casa, se questa è di sua proprietà, o di un diritto derivante da un con-

[1] Di un 'diritto di casa' (*Hausrecht*), sempre però in senso subbiettivo e fondato sul diritto obbiettivo statuale, si è parlato a diversi propositi: in materia di inviolabilità di domicilio (v. p. es., LISZT, *Lehrbuch des d. Strafsrechts*,[5] Berlin 1905, p. 401 segg.); nonchè di alcuni poteri che si è sentito il bisogno di distinguere dal potere disciplinare (v. p. es., HUBRICH, *Die parlamentarische Redefreiheit u. Disciplin*, Berlin 1899, p. 419 segg., 424 segg.; ROMANO, *Sulla natura dei regolamenti parlamentari*, n. 23 seg., in *Archivio giur.* LXXV, 1905; TEZNER, *Die Volksvertretung*, Wien 1912, p. 416 segg., etc.). Una 'potestà domiciliare' si è attribuita anche allo Stato nell'ambito del proprio territorio: DONATI, *Stato e territorio*, n. 30 segg., in *Rivista di dir. internazionale*, VIII, 1914. — Ben diverso e maggiore rilievo hanno gli ordinamenti della Casa e della Corte reale, l'autonomia, che ha anch'essa una particolare figura, concessa a talune famiglie nobili dal diritto di alcuni Stati, etc.

tratto di locazione; per quest'ultimo ordinamento invece siffatto rapporto non avrà da per sè importanza e quella casa sarà sempre e soltanto un elemento dell'istituzione che in essa s'impianta, l'ambito di un potere che al suo capo spetterà come tale, non come proprietario o conduttore.

Analogamente, una qualsiasi persona potrà dare un regime, un assetto, un'organizzazione ad un suo stabilimento industriale, ad una scuola da lui tenuta, ad una sua impresa commerciale. Anche in tutti questi casi si avranno piccole istituzioni, microcosmi giuridici, dei quali l'elemento personale, che dell'istituzione rappresenterà il *dominus*, potrà essere riassunto in un solo individuo, che però si integra con altri elementi, che, fusi assieme e coordinati, costituiranno quell'unità che potrà chiamarsi un'azienda, in senso ampio. Questa sarà un'istituzione, pel suo diritto interno, e, come tale, avrà un capo, un legislatore, dei sottoposti, proprie leggi, tutto un coordinamento di autorità e ingranaggi amministrativi: sarà quindi un mondo giuridico a sè, completo nel suo genere e nei suoi fini (v. anche appresso: §§ 31, 45, 47). Dal punto di vista del diritto statuale sarà qualche cosa di ben diverso: o sarà scomposta nei rapporti più svariati che intercedono fra le persone che ne fanno parte, o, come unità, sarà considerata un' *universitas rerum* o un complesso di attività e passività di un esercizio commerciale. Così, mentre il diritto dello Stato definirà la posizione del proprietario di quest'azienda, la quale quindi sarà obbietto di un diritto di esso; per l'ordinamento interno di cui ci occupiamo, il proprietario può rimanere anche fuori dell'azienda medesima, quando ad essa è preposto un capo diverso dal proprietario, e, ad ogni modo, quando questi ne assume il governo, quel che è decisivo non è il suo diritto di proprietà, ma la sua qualità di capo.

In sostanza, il carattere di istituzione che deve attribuirsi a questi e ad altri enti risulta dalla loro struttura, dal loro diritto interno, e non dal modo, che può essere diverso, con cui sono raffigurati dalle leggi dello Stato. E se si ha riguardo a questa struttura, si vedrà che hanno un qualche fondamento le teorie che talvolta hanno veduto negli enti medesimi delle persone giuridiche, e non solo nell'azienda commerciale in senso proprio, ma anche, p. es., ciò che è sembrato più strano,[1] nella nave. Teorie senza dubbio inesatte, perchè l'elemento della personalità non si ha nè pel diritto statuale, nè, di regola, pel loro diritto interno, ma che tuttavia meritano di essere ricordate come quelle che avevano l'intuizione, che, per quest'ultimo, alla figura della semplice *res* o dell' *universitas rerum,* che certo non adegua la realtà e di cui si sente da tutti l'insufficienza, si sovrappone quella, meno inerte, più viva, più animata, dell'istituzione. E le leggi dello Stato farebbero certo bene a tenerne conto.

§ 20. — Se un rapporto giuridico o una sola persona fisica non bastano a concretare un'istituzione, viceversa una sola persona giuridica è da per sè un'istituzione. Senza qui affrontare il tormentato problema delle persone giuridiche, possiamo trarre alcuni corollari dai principii che siamo venuti svolgendo. In sostanza, la dottrina ha sempre avuto l'intuizione esatta che occorre formulare un concetto unico di tali persone, salvo a distinguerle successivamente in diverse categorie. Senonchè, in questo suo compito non si può dire che essa sia riuscita, quando rinviene il c. d. sostrato delle corporazioni in un complesso di persone, e va ricer-

[1] Ferrara, *Persone giuridiche,* p. 704.

cando in altri elementi, in riguardo ai quali è molto incerta e discorde, il sostrato delle fondazioni o istituzioni in senso stretto, dando così luogo a un dualismo, che, malgrado gli sforzi più ingegnosi, non riesce ad eliminare. Soltanto la dottrina dell'organizzazione, di cui abbiamo fatto un cenno (§ 11), risolve in modo unitario il problema, ricorrendo però, come si è avvertito (§ 13), ad un concetto di cui non mette in evidenza il vero significato giuridico, anzi formulandolo in termini che non sono affatto giuridici. Secondo noi, base della persona giuridica è sempre un ordinamento di diritto obbiettivo, che si concreta e si racchiude in essa e per essa, cioè un'istituzione, nel senso sopra sviluppato: non le persone che ne fanno parte, anche quando si hanno delle corporazioni, non il suo patrimonio, non i suoi organi o uffici, non il suo scopo, sono il sostrato della personalità, ma sempre e soltanto l'ordinamento giuridico, che avvince quelle persone, destina quel patrimonio, specifica i suoi organi, e tutto coordina ad un fine determinato. E quando parliamo di ordinamento giuridico come sostrato della persona giuridica, intendiamo riferirci al suo ordinamento che possiamo dire interno, non a quello che può ad essa riferirsi per parte di un'istituzione superiore o più ampia, in cui la prima si comprende, come potrebbe essere, p. es., lo Stato. Invero la personalità può essere poi attribuita da quest'ultimo ordinamento più comprensivo, ma sempre sulla base dell'ordinamento di essa, che costituisce pel primo un presupposto necessario, un sostrato immancabile. In sostanza — e qui non è possibile dilungarci su tale argomento — un'istituzione assume il carattere di persona, quando essa, o dal suo proprio ordinamento o da un altro ordinamento, sempre però sulla base di quello, si considera come un ente dotato di una sua propria volontà, cioè quando la volontà, mate-

rialmente manifestata da certi individui, che sono elementi in senso ampio (membri, organi, amministratori) dell'istituzione, con le forme e per i fini che impone la sua struttura, è considerata come volontà dell'istituzione medesima. Il che importa che ciò che si personifica non è che un ordinamento obbiettivo, atteggiato e congegnato in modo da poter produrre quell'effetto, da potere essere considerato come un ente capace di volere, o da se medesimo o da altri. Questa varia fonte della personalità spiega poi perchè un ente possa talvolta costituire una persona pel suo proprio ordinamento e non per un altro (come, p. es., si ha pei c. d. enti di fatto, non riconosciuti come persone giuridiche dallo Stato: v. oltre § 31), e viceversa come un ente non si consideri esso medesimo come persona (p. es., certi Stati, per cui la volontà del sovrano ha valore come tale e non come volontà dello Stato stesso), mentre in altro ordinamento, come sarebbe quello internazionale, si considerano come persone: senonchè è sempre necessario che l'ordinamento interno offra la possibilità della personificazione, che si tratti di un ente che, se non si attribuisce la personalità, dia almeno modo ad altri di attribuirgliela.

Se tutto ciò è vero, se ne può desumere che l'atto con cui si fonda una persona giuridica è sempre un atto che pone diritto obbiettivo, anche quando, sotto altri aspetti, assuma una diversa figura: p. es., quella di un qualsiasi negozio privato. Infatti, esso sarà sempre il suo 'statuto' o la sua 'tavola di fondazione', insomma, comunque lo si designi, la sua legge fondamentale. La dottrina non sempre ha saputo distinguere questi due aspetti che il medesimo atto può assumere, a seconda che lo si consideri dal punto di vista dell'ordinamento chiuso nella persona giuridica, o di altro ordinamento, che può venire in considerazione, e

che, di regola, è quello dello Stato: donde una serie di questioni che non hanno ragion d'essere e che sono, ad ogni modo, male impostate. E così si può anche spiegare meglio il motivo per cui lo Stato interviene col suo c. d. riconoscimento, quando la persona giuridica deve spiegare degli effetti pel diritto statuale. Senza volere qui affermare che si debba ricercare in quest'ordine di concetti la spiegazione dell'antico principio, che raffigurava come una *lex specialis* l'attribuzione o il riconoscimento della personalità da parte dello Stato, sembra che, da questo punto di vista, possa esser meglio lumeggiata la natura dell'atto medesimo.

§ 21. — La concezione del diritto, che abbiamo sviluppata, ci permette, avvalendoci di semplici corollari, che da essa derivano, di prendere un deciso atteggiamento contro una certa tendenza, che va propagandosi, di considerare come metagiuridici alcuni fatti o momenti, che la dottrina tradizionale ha sempre, e ben a ragione, inclusi nel dominio del diritto. Soltanto è da riconoscersi che tale dottrina è più esatta e bene avvisata nelle conclusioni cui perviene, anzichè nelle premesse da cui muove: anzi, partendo da quest'ultime, cioè dall'insufficiente concetto del diritto, cui si è accennato, essa non potrebbe giustificare quelle conclusioni, se di giustificarle sentisse il bisogno. Invece la più recente tendenza, la quale non cambia affatto il punto di partenza, cioè la nozione del diritto che adotta, ne deduce delle conseguenze, che sono più logiche, ma in realtà meno vere, e si possono quindi considerare — certo contro le intenzioni dei loro autori — come dimostrazioni per assurdo della inammissibilità del loro primo postulato.

Fra questi punti, che a torto si escludono dall'orbita del diritto, sospendendoli in una specie di limbo, conviene

per ora annoverare alcuni: di altri sarà fatta parola in seguito: di altri ancora, come degli accordi internazionali, in quanto dovrebbero, secondo un'opinione, considerarsi fuori del diritto internazionale, si è fatto cenno (§ 17).

1). Anzi tutto, è la potestà dello Stato che alcuni scrittori reputano una potestà di fatto, un attributo pregiuridico dello Stato medesimo.[1] Questa concezione è, almeno fondamentalmente, suggerita dall'idea che il diritto sia da essa sempre e in ogni caso costituito, in modo che la sua posizione sarebbe quella di un limite *a quo*, di un *prius* dell'ordinamento giuridico. Tutt'al più, si fa la concessione che tale ordinamento, una volta emanato, limiterebbe quella potestà e ne farebbe quindi un potere giuridico, mentre tale carattere non avrebbe nel suo momento originario, nella sua prima affermazione. Evidentemente, tale opinione si fonda sul principio, che abbiamo combattuto, che l'ordinamento giuridico statuale sia soltanto il complesso delle regole e dei precetti che lo Stato emana, avvalendosi del suo potere legislativo. Invece, Stato e ordinamento giuridico statuale non sono, come si è detto, due diversi fenomeni, e neppure diverse manifestazioni di un medesimo fenomeno, ma viceversa sono l'identica cosa, e, quindi, ciò significa che un attributo

[1] Vedi PEROZZI, *Istituzioni di diritto romano*, Firenze 1906, I, p. 57 in nota; PETRONE, *op. cit.*, p. 140 segg., 149; MARINONI, *La natura giuridica del diritto internazionale privato*, in *Rivista di dir. internazionale*, 1913, pp. 348 e 358; *La responsabilità degli Stati*, etc., p. 9 segg.; BRESCHI, *La volontà dello Stato nell'ordine giuridico internazionale*, in *Rivista di dir. internazionale*, 1914, p. 422. Altri (OTTOLENGHI, *Intorno ai fonti del diritto internazionale pubblico*, in *Giurisprudenza it.*, 1902, p. 21 dell'estr.) ha poi detto che la capacità dello Stato corrisponde piuttosto alla capacità naturale che alla capacità giuridica dell'individuo. La dottrina infine, che sottopone lo Stato al diritto per effetto di un'autolimitazione del primo, in sostanza viene a dire che, solo in un momento posteriore al suo primo apparire, la potestà statuale acquista carattere giuridico.

essenziale dello Stato, qual'è la sua potestà, non è mai extra o pregiuridico, ma nasce con esso e col suo ordinamento, che sempre la disciplina e la regola. Che essa poi sia potestà di porre *un* nuovo diritto, non vuol dire che precede *il* diritto: anche questa sua manifestazione ed estrinsecazione si muove nell'orbita consentitale da un diritto preesistente, la cui prima vita è quella stessa di tale potestà. Se ciò è vero, se ne può dedurre la conseguenza che la teoria dell'autolimitazione dello Stato, qualunque sia l'elemento di verità che contiene, non può accogliersi nella formulazione troppo estesa che le è stata data.[1] Sia pur vero che lo Stato si autolimita quando pone il suo ordinamento giuridico, non esiste alcun momento in cui esso non sia limitato, appunto perchè, sin dalla sua origine, esso è un ordinamento: la sua autolimitazione non può essere che un'ulteriore limitazione. La legge, quindi, non è mai, come comunemente si crede, il cominciamento del diritto: è, invece, un'aggiunta al diritto preesistente (nell'ipotesi che esso abbia lacune) o una modificazione di esso.[2] Il legislatore non è, così, il creatore del diritto, nel senso pieno ed assoluto della parola, cioè il primo creatore; donde la mancanza in lui del potere di annullarlo completamente: per annullarlo dovrebbe decretare la fine dello Stato stesso.

2). Strettamente affine alla precedente, se non sempre con-

[1] Vedi Jellinek, *Die rechtliche Natur der Staatenverträge*, Wien 1880, p. 9 segg.; *Gesetz u. Verordnung*, Freiburg i. B. 1887, p. 199 segg.; *System*, p. 95 segg., 214 segg. della trad. it.; *Allgemeine Staatslehre*,[3] p. 367 segg.; Ranelletti, *Principii di diritto amministrativo*, I, Napoli 1912, n. 94; etc.

[2] Da un punto di vista molto diverso, partendo cioè dall'opinione che un ordinamento giuridico non ha mai lacune, anche il Donati, *Il problema delle lacune*, p. 136 segg., afferma che la legge nuova è sempre modificazione del diritto preesistente. Però, tale affermazione, dedotta da quelle premesse, non potrebbe valere per la prima legge.

giunta con essa, è l'opinione che fa subire alla personalità dello Stato una specie di decapitazione, in quanto la nega proprio nelle sue più alte manifestazioni, mentre la riconosce pienamente nelle altre subordinate. Secondo alcuni,[1] infatti, lo Stato potrebbe assumere le veste di persona solo in quanto non si presenta o agisce attraverso il suo organo sovrano, che sarebbe il potere legislativo da noi, il potere costituente altrove: e ciò perchè tale organo si sottrarrebbe ad ogni possibile disciplina giuridica. E non si avverte che, se ciò fosse vero, l'unica conseguenza che logicamente se ne potrebbe trarre è che lo Stato, non solo non si dovrebbe, in questo suo aspetto, considerare come persona, ma non sarebbe suscettibile di esser preso in considerazione dal diritto: il potere legislativo (o, in altri Stati, il potere costituente) non sarebbe oggetto, ma soltanto premessa del diritto costituzionale. Il che poi sarebbe contrario alla verità, perchè quest'ultimo regola non solo la struttura di tali poteri, che anzi pone esso stesso, ma anche la loro funzione, per lo meno dal lato procedurale e formale: secondo noi, per quanto riguarda il potere legislativo, anche dal lato sostanziale, per quanto parzialmente (§ 22 *sub* 4).

3). Per motivi in parte analoghi, si è anche negato che, dal punto di vista del diritto interno, abbia rilevanza giuridica il territorio dello Stato: esso sarebbe un elemento

[1] Kelsen, *Hauptprobleme*, p. 395 segg., 434 segg.; *Ueber Staatsunrecht*, in *Zeitschrift f. das pr. u. öff. R.*, LI (1913), p. 4 segg.; Donati, *Stato e territorio*, in *Rivista di diritto internazionale* 1914, p. 320 (il quale per equivoco attribuisce anche a me tale opinione); Falchi, *I fini dello Stato e la funzione del potere*, Sassari 1914, p. 28; Breschi, nella *Rivista di dir. internazionale*, 1914, p. 421; Anzilotti, *Corso di diritto internazionale*, vol. III, parte I, Roma 1915, p. 2 segg.; *Il concetto moderno dello Stato e il diritto internazionale*, Roma 1915, p. 10.

costitutivo di quest'ultimo e, quindi, fuori e prima del diritto.[1]

Così pure la cittadinanza, in quanto significa appartenenza allo Stato, sarebbe da per sè priva di valore giuridico, una condizione soltanto politica degli individui, un semplice presupposto di poteri e doveri giuridici.[2]

L'una e l'altra opinione — oltre che da una veduta anch'essa per noi inaccettabile, che esamineremo a momenti — sono alimentate dalla credenza che siano anteriori al diritto tutti gli elementi che determinano l'essenza dello Stato. E ciò in base al seguente ragionamento: il diritto è posto dallo Stato; dunque lo Stato è prima del diritto; dunque è prima del diritto ciò che costituisce lo Stato. E non si avverte che quel che ricollega i diversi elementi da cui quest'ultimo risulta non è e non può essere che lo stesso ordinamento giuridico; che è appunto tale ordinamento che determina la struttura statuale ed assegna alle singole sue parti la condizione di suoi elementi; in altri termini che Stato e ordinamento giuridico statuale sono la medesima cosa.

§ 22. — Ma non soltanto avrebbero carattere extragiuridico gli elementi costitutivi dello Stato, perchè precederebbero la posizione del diritto, ma anche una serie importantissima di momenti della sua vita posteriore o resterebbero assolutamente esclusi fuori il dominio del diritto o sarebbero da questo considerati solo in qualche punto se-

[1] Marinoni, *Dell'annessione della Tripolitania e della Cirenaica*, in *Rivista di diritto e procedura penale*, 1912, p. 7 segg. dell' estr.

[2] Marinoni, *Della condizione giuridica degli apolidi secondo il dir. it.*, in *Atti del R. Istituto veneto*, LXXIII, p. 147 segg.

condario e di riflesso. Le vedute, alle quali accenniamo, muovono anzi tutto, implicitamente o esplicitamente, dal solito postulato che l'ordinamento giuridico non sia che un complesso di norme, e, in secondo luogo, specificano e riducono lo scopo o, se si vuole, l'oggetto di tali norme ravvisandolo nei rapporti che possono intercedere fra vari subbietti: tutto ciò che non si traduce in uno di questi rapporti non sarebbe suscettibile di alcuna rilevanza giuridica. Sarebbe superfluo indugiarci a combattere in modo speciale siffatti punti di vista, avendo per l'appunto cercato di dimostrare, nelle pagine precedenti, l'erroneità di ambedue i loro presupposti: cioè, l'identificazione del diritto obbiettivo con le norme, e la sua limitazione al regolamento dei rapporti fra più subbietti. Non sarà tuttavia inutile un breve cenno di alcune fra le più notevoli applicazioni, di cui quelle vedute sono sembrate suscettibili.

1). Si è già avuto occasione di accennare (§ 8) alla dottrina, secondo la quale la sanzione non potrebbe considerarsi come elemento essenziale del diritto, e abbiamo visto come la dimostrazione di tale veduta si sia fondata sul concetto che il diritto non sia che norma di rapporti fra più subbietti, per i quali stabilisce doveri e diritti. Altri, partendo da considerazioni analoghe, non ha negato che l'ordinamento giuridico poggi su un sistema di sanzioni o coazioni, ma ha ritenuto che ciò possa essere importante pel filosofo, non pel giurista. In altri termini, la sanzione sarebbe extragiuridica, appunto perchè essa, 'come garanzia dell'ordine giuridico, sarà da dedursi astrattamente dal complesso delle norme obbiettive', e pel giurista non vi sono che tali norme, singolarmente considerate rispetto ai poteri e ai doveri che ne derivano, indipendentemente dalla loro finalità ri-

guardo al sistema giuridico.[1] L'osservazione ha quel fondo di verità, che anche noi abbiamo sopra cercato di mettere in rilievo: soltanto è evidentemente inaccettabile la conclusione che se ne trae e che, partendo da un diverso concetto del diritto, si elimina da sè.

2). L'opinione inoltre, dianzi accennata, che non siano valutabili dal punto di vista giuridico il territorio dello Stato e la cittadinanza, non si basa soltanto sulla considerazione che essi concernono elementi costitutivi dello Stato e quindi, secondo quelle vedute, anteriori al suo diritto, ma anche sulla considerazione che al giurista interessano i singoli rapporti che le singole norme determinano con riferimento a quegli elementi, e non la loro posizione complessiva. Come ciò conduca ad una valutazione per lo meno incompleta e, perchè tale, erronea di essi, si può vedere facilmente nelle dottrine di coloro che, abbandonando la prima delle sudette considerazioni, perchè non hanno ritenuto che il territorio sia elemento costitutivo dello Stato, adottano invece soltanto la seconda. Allora, alla concezione assolutamente nichilista che sopra abbiamo accennato, viene sostituita un'altra, che, certo, corrisponde di più alla realtà, in quanto fa rientrare nel diritto ciò che è di sua pertinenza, ma ve lo fa rientrare soltanto da una piccola finestra e con delle gravi amputazioni. Così, nel diritto interno e a prescindere dal diritto internazionale, il problema circa il carattere del territorio dello Stato viene ristretto nei termini seguenti: quale rapporto giuridico intercede fra lo Stato e i sudditi riguardo al territorio stesso?[2] Qui non interessa la risposta che si dà a

[1] MARINONI, *La responsabilità degli Stati,* p. 35 segg.

[2] Così imposta il problema il DONATI, *Stato e territorio,* in *Rivista di diritto internazionale,* 1914, p. 535 segg.

questa domanda, ma importa rilevare che così viene soppresso il problema, che è poi il fondamentale, della posizione giuridica che il territorio ha in riguardo allo Stato: dato pure che esso non sia un suo elemento costitutivo (il che ci sembra inesatto), i poteri che lo Stato ha su questo oggetto debbono valutarsi in sè e per sè, prima che in quei momenti secondari e derivati, che concernono i suoi rapporti con i sudditi.

3). In sostanza, è sempre il medesimo errore, che si ripete in molti campi del diritto pubblico e, talvolta, del diritto privato, di non dare rilievo giuridico all'ordinamento in cui un'istituzione si concreta, se non in quanto esso riflette i rapporti fra più subbietti. Una delle più assurde conseguenze, che si trae da tale concezione, e che pure incontra non pochi e autorevoli sostenitori,[1] è quella che nega carattere giuridico alle relazioni fra lo Stato e i suoi organi, intesi nel senso di uffici, o anche fra i vari suoi organi. Basta il semplice rilievo, che tali organi non sono subbietti di diritto, per trarre da questa osservazione giustissima, ricollegata ad un inesatto concetto del diritto, una serie di deduzioni che negano la realtà, secondo noi, più evidente. Fra tali organi si svolge, sotto gli occhi di ognuno, una serie di atti, di procedure importantissime pel diritto, che se ne occupa minutamente e ne fa oggetto di leggi, di regolamenti, di disposizioni di ogni genere: ma tali relazioni non avrebbero carattere giuridico — e non si sa quale altro carattere potrebbero avere — solo perchè si esauriscono nell'interno dell'organizzazione statuale. Che se poi esse si

[1] V., fra i più espliciti, Jellinek, *System*, p. 213 segg. della trad. it. e, per ultimo, Ranelletti, *Principii di diritto amministrativo*, I, nn. 116 segg., 174.

traducono in atti che hanno qualche valore pei sudditi (il che non sempre avviene), allora non soltanto tali atti — si noti bene — ma anche i rapporti interorganici, che l'hanno preparati e preceduti, acquisterebbero importanza pel diritto: un'importanza, come si vede, indiretta e di straforo, un'ombra di vita, anzi una momentanea galvanizzazione. Cessato o perduto di vista quel rapporto, che non sarebbe che uno dei loro effetti e per giunta spesso non necessario, essi, per chi li osserva con occhi limpidi, continuano in realtà a svolgersi, a intrecciarsi, e non arbitrariamente, ma secondo un ordinamento dei più complessi. Anche il giurista li vede e non può non vederli, ma egli, che del diritto si è formata un'idea, da cui non pensa di allontanarsi, crede che siano « ombre vane fuor che nell'aspetto ».

Questo non è certamente il luogo di esaminare il concetto e la natura degli organi dello Stato, impersonalmente considerati come suoi uffici, se le relazioni fra di essi debbono raffigurarsi come rapporti riflessivi dello Stato stesso, o altrimenti. Qui importa soltanto rilevare che, non soltanto tali relazioni, ma la posizione di ciascun organo di fronte allo Stato non si può determinare partendo dalla comune concezione del diritto. Questa infatti non soltanto conduce a quelle conseguenze, di cui si è fatta parola, ma, ove si applichi rigorosamente, porta all'affermazione,[1] che il concetto di organo ha un valore nullo giuridicamente: importanza giuridica potrebbe avere soltanto il rapporto fra lo Stato e le persone preposte ai suoi uffici. Senonchè questa veduta è evidentemente inammissibile. Essa, in quanto attribuisce valore giuridico solo a quei momenti dell'organizzazione statuale che implicano rapporti coi funzionari, ha il medesimo difetto

[1] **Ferrara**, ***Persone giuridiche***, **p. 623 segg.**

di quell'altra, che agli atti di tale organizzazione attribuisce rilevanza giuridica solo in quanto interessano rapporti coi sudditi: le due dottrine potrebbero completarsi e si completano a vicenda, e non si comprende come qualche sostenitore della seconda abbia rifiutato la prima. Però, anche fuse e reciprocamente completate, esse non rendono certo tutto il fenomeno dell'organizzazione dello Stato. Tale fenomeno invece apparirà pienamente e intrinsecamente giuridico quando si accetti il principio che abbiamo posto in generale, che il diritto non è solo norma di rapporti, ma è, sopra tutto e prima di tutto, organizzazione. Il primo problema infatti, che si propone l'ordinamento giuridico statuale, e così quello di qualsiasi altro ente, non è come si debbano regolare i rapporti dello Stato coi sudditi e coi funzionari, ma è l'altro circa il modo con cui si debbano distinguere i suoi uffici, coordinarli, separarli, raggrupparli, sottopporre o anteporre gli uni agli altri, controllarli, e così via. Soltanto dopo vengono in considerazione i funzionari, e questi — in linea principale — non come subbietti di diritti o doveri, con cui si è in certi rapporti, ma come mezzi per far volere e fare agire lo Stato. Il diritto (e qui è il lato debole della dottrina della rappresentanza), non li tratta come persone che vogliono o agiscono per lo Stato, ma come uomini che fanno volere e fanno agire lo Stato: essi potrebbero essere anche un esercito di schiavi, giacchè ciò che importa — in questo momento — non è la loro capacità giuridica, ma la loro capacità naturale. E tutto ciò postula anche il principio che nel diritto rientra non solo la volontà già formata o l'azione già spiegata dallo Stato in confronto con altri subbietti, ma quel che rende giuridicamente possibile la formazione di tale volontà o il concretarsi di tale azione.

4). E sono molti i problemi più particolari, in cui si ripercuote la falsa concezione, della quale abbiamo fatto parola. Uno dei più importanti e dei più tipici è quello che concerne i limiti della funzione legislativa. Se e in che modo tale funzione sia giuridicamente limitata, è, secondo noi, questione che deve risolversi non in astratto, ma secondo i vari diritti positivi: e, per quanto concerne il diritto italiano, abbiamo altra volta affermato l'esistenza di diversi limiti.[1] La possibilità invece di questi vincoli è stata, in linea generale, negata da alcuni — nel campo del diritto interno — perchè lo Stato nè avrebbe nè potrebbe avere alcun dovere giuridico verso i sudditi di emanare o non emanare una legge.[2] Le norme di diritto costituzionale, che parlano di vincoli siffatti, dovrebbero intendersi nel senso che esse stabiliscono soltanto doveri verso lo Stato delle persone fisiche che costituiscono gli organi legislativi. Evidentemente, questo modo di vedere parte dalla concezione che esclude dalla sfera del diritto le relazioni che non intercedono fra due o più subbietti e quindi, nel caso presente, che non si svolgano fra lo Stato e i sudditi o i suoi funzionari. Viene così sfuggita la giusta impostazione del problema, che dovrebbe indagare se, in un dato ordinamento, gli organi legislativi siano tenuti — o verso lo Stato, o nelle loro reciproche relazioni, o anche per la loro stessa

[1] Nello scritto *Osservazioni preliminari per una teoria sui limiti della funzione legislativa nel diritto italiano,* in *Archivio del diritto pubblico e dell'amministr. it.,* I, 1902.

[2] TRIEPEL, *op. cit.,* pp. 268-9. In senso conforme: ANZILOTTI, *Il diritto internazionale nei giudizi interni,* Bologna 1905, p. 205 nota 2, il quale afferma che i soli limiti giuridici che incontra lo Stato moderno nella sua funzione legislativa sono quelli derivanti dal diritto internazionale, « per l'impossibilità di trovare, in ogni altro caso, un subbietto corrispondente all'obbligazione giuridica dello Stato ».

posizione considerata in sè e per sè — a rispettare certi limiti.[1]

§ 23. — Come si può facilmente desumere da quanto si è detto, la definizione, che abbiamo delineata e sviluppata del diritto in senso obbiettivo non è senza importanza anche per le dottrine che concernono il diritto in senso soggettivo. Qui non possiamo dilungarci su questa materia, che involge problemi così difficili e così disparati, ma certo sono vari i concetti e gli istituti che si potrebbero lumeggiare o anche rettificare.

E, anzi tutto, il concetto di rapporto giuridico, che, nell'odierna dommatica, quando non si è eccessivamente allargato fino a fargli perdere ogni consistenza,[2] viene spesso ristretto, non meno eccessivamente, alle relazioni intercedenti fra due o più persone, credendosi che solo tali relazioni rientrino nella materia che forma oggetto del diritto obbiettivo, mentre questo invece ha, come si è visto, ben più larghe braccia. La conseguenza di siffatta opinione non è solo quella di ritenere fuori il diritto — pregiuridici o extragiuridici — dei momenti che invece vi sono essenzialmente compresi, ma anche di deformare altri concetti, per ridurli a quello di rapporto, intesi nel senso suddetto.

[1] Si ponga mente al diritto della Chiesa, per cui anche la suprema autorità legislativa è vincolata giuridicamente dall' *ius divinum,* senza che a questo suo vincolo corrisponda il diritto di alcun subbietto.

[2] Il KELSEN, *Hauptprobleme* cit., p. 705 segg. ha concepito il rapporto giuridico come il rapporto di un subbietto con l'ordinamento giuridico: il che, del resto, era stato sostenuto, prima di lui, dal CICALA, *Rapporto giuridico, diritto subbiettivo e pretesa,* Torino 1909, p. 10 segg. Non già che tale veduta sia in se stessa erronea; ma sembra che essa concerna una cosa ben diversa da quella che si prende in considerazione quando si parla, nel senso tradizionale, di rapporto giuridico.

Fra tali deformazioni si possono accennare a quelle che talvolta si son fatti subire al concetto di *status*,[1] quando, come è avvenuto per lo *status civitatis* e come potrebbe avvenire per altri, non lo si è addirittura negato, appunto perchè non rapporto giuridico, ma semplice presupposto di rapporti.[2]

Così pure, è, secondo noi, inesatto definire i diritti reali, mettendo in rilievo il loro lato c. d. esterno, cioè il rapporto del loro subbietto con altre persone, il potere del primo di escludere gli altri dalla cosa e di proibire che lo impediscano nell' uso di essa. Invece, il lato fondamentale e principale del diritto reale è, a nostro avviso, la signorìa che si ha sulla cosa, signorìa che, pel pregiudizio accennato, si considera spesso, al contrario, come *res merae facultatis*, giuridicamente indifferente. Se il diritto reale si vuol concepire come un rapporto e, nello stesso tempo, colpirlo nel suo vero contenuto, non c' è altra via che di ammettere

[1] V. su tale problema: REDENTI, *Il giudizio civile con pluralità di parti*, Milano 1911, p. 91 segg.; ARANGIO RUIZ V., in *Bullettino dell' istituto di diritto romano*, XXI, p. 237 segg.; CICU, *Il concetto di « status »*, Napoli 1914, (estr. dagli *Scritti* in onore del Simoncelli).

[2] V. l' opinione sulla cittadinanza, sopra accennata, del Marinoni. E non soltanto il concetto di *status*, ma anche quello di personalità è logico che venga, da tale punto di vista, distrutto, frantumato nei singoli rapporti che vi si ricollegano. Così lo stesso MARINONI, *La natura giuridica del diritto internazionale privato*, loc. cit., p. 351 in nota, afferma: « la personalità giuridica di un subbietto — quale si sia l' ordine giuridico che la conferisce — non può essere costituita che dall' attribuzione, in e per quell' ordine giuridico, di uno o più diritti, di uno o più doveri, cosicchè non si può attribuire nè riconoscere la personalità indipendentemente da determinati diritti o da determinati doveri, che solo possono costituirla e caratterizzarla ». Altri poi (JELLINEK, *System*, p. 31 della trad. it.) ha concepito la personalità complessivamente considerata come un rapporto: essa « non è sopra tutto un essere, ma un rapporto che intercede fra un subbietto e altri subbietti e l' ordinamento giuridico ».

che un rapporto giuridico possa aversi fra una persona e una cosa.

Da tutto ciò la conseguenza che, da un lato, al concetto di rapporto giuridico si può, conformemente alla tradizione, mantenere un'estensione più larga di quella che talvolta, adesso, gli si vuole attribuire. Dall'altro lato, non occorre ravvisarne, dove essa effettivamente non esiste, la figura, solo in base all'erroneo presupposto che altrimenti non sarebbe possibile la valutazione giuridica di certi fatti o momenti o posizioni. Da questo punto di vista, ci sembra che siano da farsi molte riserve in ordine alle dottrine che, nel diritto processuale, hanno fatto un uso non sempre facilmente giustificabile e non necessario del concetto di rapporto.

Una volta poi stabilito che l'ordinamento giuridico non regola soltanto dei rapporti, tanto meno intesi nel senso di relazioni tra corrispondenti diritti e obblighi, viene a mancare ogni fondamento alla teoria, comunemente ammessa, ma spesso contraria al diritto positivo, che ad ogni obbligo giuridico di un subbietto debba necessariamente corrispondere il diritto di un altro subbietto. Tale teoria, che potrà esser vera nel campo del moderno diritto privato, almeno nella maggior parte dei casi, non può sostenersi per quanto concerne il diritto pubblico, il quale, anche adesso, e più evidentemente negli ordinamenti anteriori all'attuale, ci mostra una serie di obblighi degli enti pubblici, cui non fa riscontro alcuna pretesa in favore dei sudditi.[1] Il che è notevolmente importante per la retta impostazione di molti problemi, sia generali, come quello della natura dei diritti

[1] V. qualche osservazione in questo senso in Cicu, *Il diritto di famiglia*, Roma 1915, p. 143 seg.; Carnelutti, *La prova civile*, I, Roma 1915, pp. 59-60, in nota.

pubblici dei singoli, sia più particolari, come, ad esempio, quello, dianzi accennato, dei limiti della funzione legislativa. Si può anzi andare più in là, e questa concezione può servire per valutare, più esattamente di quel che non si faccia, il significato e la portata della proposizione reciproca, che ad ogni potere pubblico corrisponda un dovere dei sudditi: questa correlazione si deve intendere in senso generico e, più che nell'ambito specifico di rapporti concreti, nella posizione complessiva che agli enti pubblici è fatta di fronte ai singoli e viceversa.

Osservazione quest'ultima, che, assieme alle precedenti, può servire per dimostrare l'inammissibilità dell'opinione, che di recente è stata da più parti accennata,[1] che di fronte al diritto obbiettivo tutti i subbietti siano da considerarsi eguali. Questa veduta, evidentemente, muove dal preconcetto, che l'ordinamento giuridico non contempli che dei rapporti fra diritti e obblighi, singolarmente determinati e attribuiti dalla norma, e che quindi esso prescinda dalla posizione reciproca dei subbietti, in quanto non si traduca in uno di tali rapporti, in cui diritti e obblighi si corrispondono. Così la soggezione del singolo di fronte allo Stato sarebbe pregiuridica e confermerebbe la tesi parallela, che si è esaminata (§ 21), che uguale carattere vede nell'*imperium* statuale: là dove domina il diritto, non si

[1] PETRONE, *op. cit.*, p. 140 segg.; MARINONI, *La rappresentanza di uno Stato da parte di un altro Stato,* Venezia 1910, p. 260 segg.; *La responsabilità degli Stati* cit., p. 9 segg.; KELSEN, *Hauptprobleme,* pp. X, 225 segg., 702 segg.; SCHENK, *Die Abgrenzung des öffentlichen u. privaten Rechts,* in *Oesterr. Zeitschrift f. öff. Recht,* I (1914), p. 72. Contro Kelsen, vedi TEZNER, *System der obrigkeitlichen Verwaltungsakte,* in *Oesterr. Zeitschrift* cit., I, p. 5 segg., e anche NAWIASKY, *Forderungs - u. Gewaltverhältnis,* p. 13 segg., in *Festschrift f. Zitelmann,* München u. Leipzig 1913.

avrebbe che il rapporto giuridico, «rapporto di reciproca ed eguale imputazione». Tale tesi forse non sarebbe da ritenersi esatta, nemmeno dal punto di vista limitato del concetto di rapporto giuridico. Comunque, è un'opinione che resta superata, quando si afferma che la posizione generica e complessiva dello Stato, cioè la sua potestà di supremazia, come quella dei sudditi, cioè la loro dipendenza e soggezione, rientrano nel campo proprio dell'ordinamento giuridico, anzi non sono e non possono essere determinati che da quest'ultimo.

§ 24. — Non soltanto, dunque, esigenze d'ordine astratto, ma anche il bisogno di evitare che a molti problemi concreti — di cui siamo venuti accennando alcuni — si dia una soluzione che non ci sembra esatta, giustificano la nozione che del diritto obbiettivo abbiamo data. Che se ad esso abbiamo rivendicato i confini, che, dopo tutto, sono quelli che la tradizione gli ha sempre materialmente assegnato, pur senza averne tentata l'esatta definizione teorica, ciò era oramai necessario, di fronte ad una tendenza che troppo lo depaupera e, per giunta, lo svisa in quel ristretto campo che gli accorda. Siffatta rivendicazione abbiamo voluto tentare, mantenendoci rigorosamente sul terreno di una concezione positiva del diritto ed evitando ogni veduta giusnaturalistica. Il concetto di istituzione, nel quale abbiamo rinvenuto, anzi col quale abbiamo identificato quello di ordinamento giuridico, è il concetto più positivo, che una dottrina giuridica può assumere a suo fondamento: l'istituzione non è un'esigenza della ragione, un principio astratto, un *quid* ideale, è invece un ente reale ed effettivo. Dall'altra parte, noi tale ente abbiamo considerato, non dal punto di vista delle forze materiali che lo producono e lo

reggono, non in rapporto all'ambiente in cui si sviluppa e vive come fenomeno interdipendente con altri, non in riguardo ai nessi di cause ed effetti che vi si ricollegano, e quindi non sociologicamente, ma in sè e per sè, in quanto risulta da un ordinamento giuridico, anzi è un sistema di diritto obbiettivo. Ci siamo, naturalmente, dovuti spingere sino alle ultime regioni, in cui è dato respirare l'atmosfera giuridica, ma non le abbiamo mai oltrepassate. E, mentre la teoria comune è costretta a delimitare il campo del diritto astrattamente e quindi non senza incertezze, noi abbiamo tentato di concludere il diritto in se medesimo, cioè in un'entità obbiettiva, che è il suo principio, il suo regno e la sua fine.

E non sarà superfluo ripetere che il concetto, che abbiamo formulato, del diritto obbiettivo non vuole eliminare (tutt'altro!), quello per cui esso si raffigura come norma o complesso di norme (v. sopra *passim* e specialmente § 10). Soltanto, si è voluto dimostrare la necessità che quest'ultimo si includa nel primo, come concetto meno esteso e secondario, che non può esattamente definirsi e valutarsi se lo si isola dal tutto di cui fa parte e con cui è in connessione organica. Per noi, tutte le norme che si rinvengono in un determinato diritto positivo non sono che elementi di un più ampio e complesso ordinamento e poggiano su di esso, che ne è la base necessaria e immancabile. Per limitarci al diritto statuale, ci sono dei rami di esso, in cui l'elemento norma è quello che campeggia e lo si può persino ritenere — fino a certo punto — esclusivo: così p. es., il diritto privato e il diritto penale, nonostante che, pel primo, abbiamo visto che certi suoi aspetti non si intendono o si intendono male, se si prescinde dalla nozione più larga di ordinamento giuridico. Si ricordino, fra questi a-

spetti o momenti, le persone giuridiche e certe altre istituzioni, come la famiglia, di cui si afferma, ma non si definisce esattamente l'unità, o come l'azienda, impropriamente relegata fra le *universitates* delle cose inerti. Per certi altri rami poi del diritto statuale, la nostra dottrina acquista maggiore evidenza. Il diritto costituzionale non si esaurisce nelle norme che regolano i rapporti dello Stato, anzi contempla, prima di tutto e per la sua massima parte, lo Stato in sè e per sè, nei suoi elementi, nella sua struttura, nelle sue funzioni che, come quella legislativa, non danno luogo a rapporti singoli e concreti. Esso è il regno, in cui il punto di vista del diritto come istituzione è così decisivo ed esteso che dimenticarlo o negarlo significa annullare, o quasi, tutto il diritto costituzionale. Ma anche il diritto amministrativo, prima di disciplinare i rapporti che nascono dalla funzione amministrativa, è il diritto che stabilisce l'organizzazione degli enti che l'esercitano. Ugualmente, il diritto processuale, nei suoi ulteriori svolgimenti, si fonda sull'organizzazione del potere giudiziario, e così via. Onde avviene che nelle trattazioni scientifiche di questi rami del diritto, quando dall'esposizione, che concerne i momenti in cui un'istituzione si presenta e si afferma nella sua struttura, si passa a quella delle parti in cui prevale il punto di vista del diritto come norma, si ha come la sensazione di un mutamento d'ambiente e la trattazione assume un tono diverso. Ciò è perfettamente naturale e necessario perchè corrisponde a diversi momenti e aspetti del diritto. Ma chi non sa spiegarsi questa necessità e crede che il vero, il puro diritto sia dove domina soltanto la norma, è posto da quella sensazione in uno stato di disagio e di malessere, ed è spinto spesso ad escludere, quasi sempre a limitare la trattazione delle altre parti. Così, specie nella dottrina tedesca, gli amministrativi-

sti sorvolano di frequente sulla teoria dell'organizzazione amministrativa,[1] e, nel campo del diritto processuale, anche presso di noi, si trascura molto il c. d. ordinamento giudiziario e lo si riduce a poche nozioni preliminari. Conseguenze queste estrinseche, indirette e spesso inavvertite, ma sintomatiche, della concezione unilaterale del diritto, che abbiamo cercato di integrare.

(*continua*)



[1] V. le osservazioni di O. MAYER, *Deutsches Verwaltungsrecht,*[2] I, pp. 17-18, sull'opportunità pel diritto amministrativo tedesco di escluderne la trattazione dell'organizzazione amministrativa, rimandandola al diritto costituzionale o allo *Staatsrecht.* Si tratta evidentemente di un semplice espediente per evitare di unire assieme due esposizioni in ciascuna delle quali prevale un punto di vista diverso. Nella prima edizione del suo trattato (I, p. 14), il medesimo A. si era spinto più in là e aveva affermato che l'organizzazione amministrativa non è necessariamente ordinamento giuridico Tale opinione è, del resto, comune nella dottrina germanica: v., specialmente, lo scritto dell'ANSCHÜTZ, *Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Persönlichkeit der Behörden insbesondere,* nell'*Archiv f. öff. Recht,* V.

VI.

CLEMENTE MERLO

PAROLE E IDEE

CONFERENZA

LETTA ALLA « PRO CULTURA » DI PISA IL 23 APRILE 1917.

È il linguaggio quell'abisso tra uomo e bruto che nessuna teoria materialística varrà mai a colmare.

Tra il nostro corpo e quello degli animali più evoluti, delle stesse scimmie antropomòrfiche, córrono lievi differenze. Il corpo di più d'un animale inferiore è anzi per più d'un rispetto più perfetto, o meno imperfetto che dir si voglia, del nostro. Ma questo appunto perché in maggiore evidenza apparisse la grandezza, l'eccellenza della parte spirituale, dell'ànima.

La voce, il grido dell'animale è suono. Il linguaggio, la parola è suono insieme ed idea.

Tra gli indígeni dell'Africa e dell'Amèrica ve ne sono che vívono una vita poco o punto diversa da quella di certi animali; ma anch'essi pàrlano, anch'essi si scàmbiano i pensieri che hanno. Ad appropriarsi quei segni, a conversare con loro, basta al forestiero un breve soggiorno, una breve dimora. Ogni tentativo di comunicare con animali è invece riuscito costantemente vano. Il linguaggio ben può dirsi pertanto connaturale all'uomo: mezzo d'espressione del pensiero, strumento ausiliàrio ai processi stessi del pensiero, esso è insieme la più cospicua e la più caratterística tra le facoltà umane.

* * *

La parola è suono, è φύσις.

Come dalle gemme di una pianta si schiúdono foglie che sono tutte ugualmente ovali o lanceolate o pennate o variamente partite secondo la natura della pianta stessa, e fiori che hanno lo stesso número e la stessa qualità e colore di pètali, sèpali, stami e pistilli; così da una medésima glòttide in un dato momento i vari suoni èscono perfettamente gli stessi nelle medésime congiunture. S'àltera la glòttide umana lentamente, incessantemente, ma uniformemente, ma regolarissimamente, e i suoni èscono diversi nelle varie età, ma egualmente diversi, ma perfettamente gli stessi nelle medésime congiunture. Le particolari vicende a cui vanno soggetti nel tempo i suoni emessi da quello strumento meraviglioso ch'è l'órgano vocale umano, si làsciano tradurre in leggi. Leggi, seppure non idèntiche affatto, certo non men reali, non meno vere di quelle che règolano ogni altro órdine di fatti fisici. Se di leggi si tratta per giudizio concorde, esse dèvono èssere di necessità ineccepíbili. L'èssere ineccepíbile, il non patire eccezioni, è nella natura stessa di ciò che diciamo legge: se una legge patisse eccezioni, sol per questo, e appunto per questo, cesserebbe di èssere legge. D'altro lato, se le alterazioni fonètiche non avveníssero con la regolare vicenda propria di ogni órdine di fatti naturali; se ancor qui, come sempre in natura, non regnasse l'órdine, ma il disórdine, ma l'arbitrio, il capriccio; non sarebbe potuta sórgere mai la nostra disciplina.

La glottologia, gloria del sècolo scorso, deve la sua eccellenza, la sua forza a ciò ch'essa studia i suoni emessi dalla glòttide umana con lo stesso mètodo con cui la fisiologia, la física, la chímica stúdiano i fenòmeni normali, le

proprietà, gli elementi dei corpi. Per questo e in questo la glottologia odierna si differenzia da quella d'un tempo, dal vanilòquio delle età passate. Messa su questa via, fatto proprio il mètodo sperimentale, essa poté cómpiere in breve número d'anni quel cammino luminosíssimo, meraviglioso che ogni altra scienza le invidia. La maggior parte dei linguaggi a noi noti sono omai classificati, raggruppati in famiglie, ricondotti a un píccolo número di nuclei primitivi, e più non resta che da annodare le fila estreme.

Come lo studio delle piante rapporto alla inflorescenza, agli órgani maschili e femminili, rinnovò la botànica, così lo studio delle lingue rapporto alla parola in quanto è suono, materia sonora soggetta a trasformazioni regolari nel tempo e nello spazio, rinnovò la linguística, ne fece una scienza. I primi cultori della vera linguística fúrono necessariamente comparatori di suoni. Appartenga un suono alla parte radicale della voce oppure al suffisso o al prefisso; si consíderi una voce indipendentemente o meno dal suo significato, dalla sua funzione; il glottòlogo deve èssere prima di tutto e soprattutto un fonetista, un comparatore di suoni.

È la fonètica l'unica nostra guida, e guida validíssima, la base granítica su cui deve poggiare, il càrdine infrangíbile, irremovíbile su cui va imperniata ogni ricerca linguística.

* * *

Ma la parola è anche idea, è ψυχή.

È la parola un suono o nesso di suoni articolati a cui nella coscenza del parlante risponde uno special valore intellettuale; è il segno, il símbolo di una idea, sia essa concreta o astratta, ciò non importa. Come ogni parola, udita o letta che sia, risveglia in noi d'un súbito l'idea che le

risponde nel nostro pensiero, nell'íntimo del nostro spírito; così ogni idea risveglia in noi d'un súbito quella data, una data parola.

Senza parola, può èsservi idea. Una idea può esístere nel nostro spírito di per se stessa, allo stato soggettivo, latente. Non potremo comunicarla altrui, ma esiste, è in noi. Non così la paròla. Alla parola è necessaria l'idea. Senza idea, la parola è muta, è inutil nesso di suoni. Si pensi a quel che sono le parole di una lingua forestiera per chi la ignora. La parola esiste, vive in quanto è idea: nasce quando lo spírito ne fa il mezzo d'espressione, il segno abituale di una idèa; muore quando lo spírito, più non leggèndovi idea alcuna, più non ne usa, la abbandona, la scorda.

Anche la parola in quanto è idea, è naturalmente oggetto di studio da parte del glottòlogo. È codesto anzi il campo prediletto, la meta agognata, il riposo, lo svago, la ricompensa alle minute, pazienti anàlisi dei suoni, alle dure ricerche delle leggi delicatíssime che li govèrnano. Forte della preparazione fonètica, il glottòlogo può oggi librarsi ben alto nel mondo delle idee con l'íntima, profonda compiacenza che viene all'ànimo dalla sicurezza del volo.

La glottologia, scienza naturale quando, astraendo dalla idea, legge nella parola un fatto sonoro, è scienza stòrica e morale quando, astraendo dal suono, legge nella parola il símbolo d'una idea.

Anche il linguaggio è mutamento, è un continuo divenire. Non è acqua stagnante, che impaludi; è acqua che corre senza posa verso nuove vie, verso nuovi destini. Ma non è corsa pazza, sbrigliata la sua, non è la corsa del torrente che, scrosciando impetuoso tra le sponde, rompe gli àrgini e dilaga lontano; è la corsa di una fiumana tranquilla le cui acque, più si vèngono scostando dalla sorgente,

più pèrdono della prima natura per infiniti contatti, per infinite ragioni. Due forze stan di contro ancor qui, come sempre in natura: una forza conservatrice ed una innovatrice.

'La prima fa sì che l'una generazione accolga pressoché intero il patrimònio lessicale dell'altra che immediatamente precede, anche quando, pei mutamenti fonètici e le estensioni o restrizioni o variazioni di significato avvenute in vario tempo secondo natura, più non appaia esístere alcun rapporto fra i singoli segni e gli oggetti da essi rappresentati, anche quando la consapevolezza dell'íntimo senso delle síngole voci, della loro prima orígine e formazione, sia interamente perduta'. Il bambino apprende, s'appropria il linguaggio materno, plasma i suoi concetti in conformità di esso, naturalmente, inconsapevolmente, senza obiezioni di sorta, senza avvertirne menomamente le contradizioni anche palesi, le deficenze, le imperfezioni. Il linguaggio avito è per lui il mezzo migliore, l'único mezzo possíbile per parlare e pensare. Nè può èssere diversamente. Se la forza della tradizione venisse a mancare a un tratto, le lingue verrèbbero a spégnersi immediatamente. D'altro lato, per pòvero che sia un linguaggio, esso è assai più e meglio di quello che un indivíduo potrebbe produrre da sé, con le sue sole facoltà, senza un aiuto. Il linguaggio anche più pòvero è una somma di energie, è il risultato del lavoro psíchico di molte generazioni.

Di contro, dicevo, sta una forza innovatrice. Io non intendo parlar qui delle innovazioni dovute all'acquisto di nozioni e deduzioni nuove, all'arricchirsi del patrimònio ideològico di un pòpolo, al bisogno di fornire i segni rappresentativi di nuovo pensiero e sapere; neppure intendo parlare degli imprèstiti di voci forestiere, ch'è fenòmeno di natura sociale, nè degli imprèstiti di voci dottrinarie, co-

niate dai dotti, ch'è fenòmeno di natura letteraria; sì bene delle innovazioni relative a nozioni antiche, possedute *ab immemoràbili*.

Esse si pòssono ridurre a due categorie: a cambiamenti nel contenuto o significato della parola, e a pèrdita d'intere parole e conseguente produzione di nuove.

Comincio dai cambiamenti. Il significato di una parola ora viene ridotto, ora si espande in grandezza. Noi diciamo *Natale* per la nàscita (dies natalis) del Redentore; *giornale* per il foglio giornale, che dà o dovrebbe dare le notizie d'ogni giorno, come già si disse *annale* il libro che dava le notizie d'un anno; *cipresso, castagno, noce* per il legno del cipresso, del castagno, del noce; *confine* per la pietra che segna il confine. Diciamo per contro *panière* l'arnese di vétrici (generalmente bislungo, con un coperchio o due) che serve a métterci non solo pane, come direbbe il nome (è un derivato di 'pane'!), ma ogni sorta di roba: ova, frutte, fiori, funghi, ecc. ecc. Il toscano chiama *civaie* dal lat. CIBARIA, derivato di 'cibo', ogni gènere di legumi, ma non ogni gènere di cibi come dovrebbe; per contro gli abitatori delle vallate delle nostre Alpi chiàmano '*civaia*' (*šüvęra, sövęę,* ecc.) chi la «gerla» (una sorta di paniera in forma di cono o piràmide rovesciata), chi la «barella», di cui si vàlgono per portare non solo ogni sorta di cibi, ma ogni sorta di roba, fin anche le pietre e il concime. Di persona che parla molto, e fa il saccente, noi diciamo ch'è un *Cicerone*; di donna allettatrice, e anche di paese, luogo che attiri, diciamo ch'è una novella *Circe*; di chi dura fatica per un altro, o ne porta la pena, diciamo, dal nome di quello che aiutò Cristo a portar la croce, ch'è un *Cirenèo*. E via discorrendo.

Altri cambiamenti. Il nome di un oggetto vien dato ad altro oggetto che ha con quello rapporto, relazioni co-

stanti: il nome della causa passa all'effetto e viceversa, il nome del contenente al contenuto e viceversa, il nome del luogo al prodotto e viceversa, ecc. ecc. Noi diciamo *fatica* per «l'effetto di un lungo faticare», per «lavoro, òpera, cosa qualsiasi fatta, ottenuta mediante fatica», per «prezzo, mercede, premio del proprio lavoro» (*vívere delle proprie fatiche* e sim.); diciamo *ingegno* per «astuzia, artifizio» (*ingegni meschini, da piccole menti*). *Crescènza* è per gli idraulici nostri non solo «il crescer del fiume», ma «l'acqua traboccata e rimasta ferma in qualche punto», ma «il fango che c'è rimasto»; *potence* ch'è quanto dire 'potenza', fu nel francese la «gruccia», l'arnese che rende potenti a camminare le persone impedite di gambe. Noi diciamo con tutta indifferenza ogni giorno 'bevo un *bicchiere* d'acqua', 'bevo un *litro* di vino'; diciamo 'la *platea* fischiava e i *palchetti* applaudívano', 'tutta la *città* s'è mossa', 'se le pazzie fóssero dolori, ogni *casa* sarebbe in pianto'; diciamo 'un fiasco di *Chianti*', parliamo di '*Asti* spumante', di '*Cipro* vecchio'; ecc. ecc. Il nome di un oggetto può esser dato ad altro oggetto, anche immateriale, che ha con quello somiglianze, analogie. «Un bernòccolo che viene nella fronte, o nella testa, per averla battuta contro un corpo duro» è un *còrno*; *còrni* o *còrna* sono «le due punte in cui finisce l'incúdine», «le punte della luna quand'è nuova o calante», «le punte della fiamma», «i batúffoli che le donne si fanno di capelli» ecc.; *dènti* son «le tacche di alcuni strumenti, arnesi», «le due estremità superiori dell'àncora», ecc.; una «strizzatura» o un «pizzicotto», per la natura del segno che ne rimane, è una *pulcesécca*; una «cosa da nulla» è un *fico sécco*; i «selvaggi dell'Amèrica» son dei *pellirósse*; una «persona zòtica, rozza» è un *villano,* propriamente «l'abitante del contado», di contro al *cittadino* «l'abitante della città», il quale è, o dovrebb'ès-

sere, di maniere gentili, men grossolano (lo stesso è di *urbano, inurbano* da URBS « città », di *incivile* da CIVIS « cittadino »); un pensiero pungente è un *assillo*; un pensiero che ci rode internamente, che non ci dà tregua, è una *lima-sórda*; ecc. ecc.

Sono codeste le figure che i grammàtici sògliono indicare coi nomi di *sinèddoche, metonimia, metàfora.* Quest'ultima che anche diciamo *traslato,* è la più importante di tutte, è il processo più caro al nostro pensiero. La maggior parte dei sostantivi son dei traslati più o meno recenti. 'La qualità che appare a un pòpolo quale caratterística particolare di un dato oggetto viene senz'altro eletta a rappresentarlo. In un primo período l'oggetto è pensato come qualcosa che possiede quel dato caràttere, vale a dire la determinazione qualitativa possiede intera la sua natura; più tardi, per un naturale trapasso, l'oggetto diventa la cosa fornita per eccellenza di quel caràttere, in breve il caràttere stesso'.

Non solo. La metàfora è anche il mezzo che permise all'uomo di tradurre in segni sonori, di comunicare altrui le idee astratte della sua mente, il suo mondo interiore. Il latino *ànimus,* donde il nostro *ànimo,* è una cosa sola col greco ἄνεμος « vento »; il greco θυμός « ànimo » è una cosa sola col lat. *fumus* 'fumo'. *Spírito* (lat. *spíritus*) è quanto dire « soffio », va con *spirare,* il soffiare del vento. *Pensare* è lo stesso che *pesare,* come *ponderare* è da *pondus* « peso », *deliberare* è da *libra* (tosc. *libbra*). *Sapére* è propriamente « aver sapore o gusto »; noi diciamo difatti 'libro, scritto che non ha *sapore*', 'discórrere di una cosa con gran *sapore*', 'aver *gusto*', 'èssere uomo di *sènso*' e sim. *Insulso* è « mancante di sale ». *Apprèndere* è « afferrare una cosa »; *comprèndere* è « accerchiare e prèndere ». *Riflèttere* è « ripiegare, rivoltare ». *Sospirare* è « respirare »;

aspirare (a qualche cosa) è « soffiare verso »; *ispirare* è « soffiare sopra o dentro »; *cospirare* è « soffiare insieme ». *Ambire, ambizione* sono un « andare intorno », un « circuire ». *Inclinazione, propensione* sono un « pèndere verso ». *Esacerbare* è « rèndere acerbo ». *Iniquità* è « inegualità, disuguaglianza ». *Sémplice* è « senza pieghe », *dúplice* è « a due pieghe », e lo stesso si dica dei derivati *semplicità* e *doppiézza*. *Tòrto* (di *avere, dar tòrto* e sim.) è una « cosa torta »; *diritto* è una « cosa diritta ». *Ambiguo* è chi « getta, spinge da ambo le parti, a destra e a manca »; *pròdigo* è chi « getta davanti a sè ». *Ovvia* è una cosa « che si incontra sulla via ». *Triviale* è ciò che « si trova nei crocicchi, nei trivî ». E via discorrendo.

La via che una parola può percorrere allontanandosi dal suo significato primitivo, è infinita. Per traslato una parola può giúngere a una distanza che va al di là di ogni immaginazione. Il francese *bureau* indicò dapprima una « sorta di panno grigio grossolano », il nostro *bigèllo;* poi una « sorta di panno grosso di color verde »; poi « la tàvola da scrívere coperta di quel panno »; in séguito « qualunque mòbile ad uso di scrívere »; più tardi anche « la stanza, il locale dov'era un mòbile ad uso di scrívere », « banco », « scrittoio », « studio », « uffizio »; da último « le persone stesse addette al banco, all'uffizio ». 'Carità' (*tzẹ̄ötú*) è tra i franco-provenzali di Valtournanche « il pezzetto di pane che la Doménica, durante la Messa, dopo l'elevazione, una delle famiglie della comunità offre alle altre secondo un turno prestabilito, quasi a ricordare ai fratelli il primo dovere di ogni Cristiano. 'Regina' (*réina*, *rea*), nella valle d'Aosta e valli finítime, è « la vacca che, adorna di fiori, di banderuole, precede la mandra quando gli armenti sul tardo autunno scéndono dai pàscoli estivi »; è la più bella di forme, quella che uscì vittoriosa dalle pugne,

dai cozzi con le compagne. Il lat. CALENDAE « il primo dì del mese » è venuto a dire in questo o quel punto: 'l'àlbero della cuccagna che si innalzava al pòpolo il dì delle calende di maggio', 'i fiori del maggiociòndolo', 'il pino che si soleva piantare accanto all'uscio della canònica quando il pàrroco nuovo veniva a pigliar possesso della Chiesa', 'il falò che si brucia l'8 di luglio nelle Prealpi', 'i 12 giorni, non dappertutto gli stessi, dai quali gli agricoltori neo-latini sògliono trarre i lor pronòstici circa il tempo che farà nei varî mesi del nuovo anno', 'la solennità del Natale', 'la vivanda del dì di Natale', 'il píccolo agrifoglio de' cui rami s'adorna nella Provenza il pane del Natale', 'i doni del Natale', 'i doni del nuovo anno', 'i canti del Natale', 'il calendario'. Il lat. MAJUS 'maggio' è venuto a dire: 'il ramo che originariamente si piantava il primo di maggio per festeggiare il ritorno della primavera', 'l'àlbero della cuccagna', 'le corone di fiori che i fidanzati depóngono sulla soglia di casa dell'amata'; numerose piante ed erbe, il Cytisus Laburnum, il Viburnum Opulus, il Chrysanthemum coronarium, la Coronilla emerus; 'il biancospino in fiore', 'il fiore del sambuco', 'il boccio dei fiori', 'le prime fogliolíne di cui si riveste il faggio', 'ramo di faggio', 'il faggio' stesso, 'il gatto nato di maggio', 'la canzone, la composizione musicale del maggio', 'una festa', 'strenna, regalo'. E l'inchiesta da me fatta non è certo completa.

Per via di traslato, da una stessa base, s'arriva talora a significati opposti, contraddittorî. Dal lat. AUGUSTUS 'agosto', e propriamente da AUGUSTUS inteso come il mese del sole ardente, dei grandi calori, oríginano a un tempo stesso il fr. *aôuter* « maturare, farsi forte sotto il sole d'agosto » (*fruits qui ont aôuté*; *bourgeons qui aôutent*) e gli spagn. *agostár* « rendere vizzo, passo, essiccare », *agostarse* « appas-

sire ». Il lat. PLUVIALIS « pertinente alla pioggia » è il progenitore diretto dello a. franc. *ploviel, pluiel* « vento d'acqua », il vento che porta la pioggia, e del nostro *piviale* « il paramento sacerdotale, fatto a mantello, usato nel vespro e altre funzioni », un tempo « il mantello di cui il sacerdote, uscendo, si ricopriva per protèggere eventualmente dalla pioggia Gesù in sacramento, l'ostia consacrata ».

Talora s'arriva a vere stonature, a controsensi. In molti dialetti della nostra penìsola *cristiano* è doventato sinònimo di 'uomo', di contro a 'bruto'; ha soppiantato affatto nell'uso la parola 'uomo'. Ciò dà luogo a curiose incongruenze. Eccone una. Nella versione del '*Nuovo Testamento*' in ladino sopraselvano dovuta al GABRIEL, l'esortazione rivolta da Gesú Cristo ai discépoli di 'guardarsi dagli uòmini', intendendo gli uòmini mondani e carnali pei quali le cose dello spìrito sono stoltezza, doventa di necessità una esortazione a 'guardarsi dai Cristiani' (*mo vus parchireit d'ils carstiauns*). In molti dialetti italiani (ne sa qualcosa anche la nostra lingua letteraria) si suol dire *per amore* invece di « a cagione, per cagione », lat. PROPTER. Ne viene che, poniamo, un lombardo del mio Lago Maggiore vi dirà con tutta serietà che il tal dei tali s'è fatto uno squarcio in un piede *per amúr d'un čǫd* 'per amor d'un chiodo'; che la vacca, pòvera bestia!, gli è morta a un tratto *per amúr d'una indigestión.* Di chi non ha moglie noi diciamo che è *giovinotto,* anche quando è tutt'altro.

Vi sono traslati che sono una rivelazione. Alla domanda se i primi abitatori del Lazio, se i progenitori di Roma, fóssero un pòpolo di agricoltori, di pastori, oppure di pescatori, un pòpolo marinaro, la glottologia risponde con le voci *pecunia* « ricchezza, danaro », *peculium* « la parte dei beni che il padrone allo schiavo, o il padre al figliuolo, permetteva di amministrare separatamente ». Entrambi derivati

di *pecus* « bestiame », voci latine schiette, creazioni latine, non indeuropee primitive, e neppure itàliche, esse ci dicono che pei Latini, come per altri pòpoli, la prima ricchezza fu d'armenti, di greggi; danaroso, ricco, chi possedesse maggior número di capi di bestiame. Nè son queste le sole parole del lèssico latino che ci pàrlano della vita de' campi. *Delirare* « aberrar colla mente, uscir di senno », *delirium* « aberrazion della mente, follia » che anche si disse *deliratio* e *liramentum*, son de' derivati, e a un tempo stesso dei traslati, di *lira* « la terra rilevata tra solco e solco », e prima ancora « il solco segnato dall'aratro nel terreno »; *delirare* significò originariamente « uscir dal solco », come avvien dell'aratro mal guidato, o per una mossa, uno scatto improvviso del bove. *Exaggerare, exaggeratio* muovono da *agger* « àrgine, terrapieno, riparo sulle rive dei fiumi per mantenere le acque »; *exaggerare* disse da prima « inalzare a guisa di àrgine, ammonticchiare » « accumulare » « colmare » (*exagg. planitiem, opes*), quindi « amplificare, ingrandire di soverchio » (*exagg. aliquid verbis, exagg. injurias suas*). *Abundantia* « abbondanza, dovizia », *redundantia* « sovrabbondanza », son derivati di *unda,* ma nel suo significato originario di « acqua », quello conservato dal gr. ὕδωϱ, dal ted. *Wasser,* dall'ingl. *water,* ecc. Non è l'ondata del mare, il fiotto che s'infrange contro gli scogli, che rintrona le spiagge; e avrebbe suggerito ai Latini altri traslati. È l'acqua del rigàgnolo, del fiume, del lago che cresce oltre l'usato, che soperchia, che trabocca, straripa. *Derivare* è « trar via l'acqua dalla riva di un fiume per irrigazione o altro ». Il significato originario di *putare* « stimare; giudicare, opinare » fu « tagliare, recídere alle viti e agli àlberi i rami inútili e dannosi, il nostro *potare* » (*putare olivetum*). Tanto è vero che, allato a *putare,* sta *amputare* col solo significato di « tagliar via, troncare, mozzare! ». Anche *cernere,* prima che

« distínguere, vedere, intèndere », prima che « giudicare, deliberare », dové dire « vagliare, stacciare » (*cernere farinam per cribrum*), e « agitare, sbattere » come fa dei grani il vaglio, lo staccio. Gli stessi *laetus* 'lieto', *laetitia* « allegrezza » vanno con *laetare* « ingrassare, concimare », *laetamen* « concio, concime » ($\sqrt{lai}$ « grasso, pingue » ch'è in *làridum* 'lardo' e sim.). Non per questo *letizia* cessa di èssere 'il bel nome itàlico'! L'agitarsi, il contrarsi dei múscoli ricordò ai Latini il guizzar dell'arvícola, del topolino de' campi: *músculus* è quanto dir « topolino »! Il símbolo della robustezza, della gagliardia così física che morale, fu pei Latini una pianta, *robur*, l'àlbero ghiandífero dall'alto fusto, dalla chioma lussureggiante, dal legno durissimo: *róbora pubis* « la gagliardia giovanile ».

Il ramo della glottologia che persegue i cambiamenti di significato delle síngole voci, che cerca di rispóndere alla domanda: 'data una parola, quali significati ha essa assunto nel tempo e nello spazio?', vien detto *semàntica*, dal radicale ch'è nel greco σημάντωρ « messaggio », o meglio ancora *semasiologia* dal gr. σημασία « significazione ».

Sennonché, come muta il significato, l'interiore della parola, così ne muta l'esteriore, la veste, la forma.

Lo sparire dell'idea, designata da una parola, cagiona per lo più la sparizione della parola stessa. Della religione, della mitologia, di gran parte degli istituti e costumi che già fur greci e latini, dell'antico órdine di cose, noi non conserviamo che reminiscenze, per lo più in forma di traslati: per restríngermi alla mitologia, i nomi dei giorni della settimana (fuori del Sàbato, e della Doménica 'giorno del Signore', voce della nuova età, voce eminentemente cristiana); i nomi dei mesi; alcuni begli esiti e derivati di DIANA, la dea della caccia (rum. *zină*, sard. *jana*, astur. *xana*,

ecc. « fata », rum. *zănatic* « fantàstico, stravagante », nap. *janara* « strega, maliarda », sard. *irǵanadu* « sventurato, infelice », ecc.); l'a. it. lett. *saturnino*, ven. *saturnín*, sic. *saturninu*, ecc. SATURNINUS « melancònico, tetro, taciturno » (donde '*saturno*' <em. *saturen*, berg. *satörno*, gen. *satûrno*, corso, cal. *saturnu*, ecc., nello stesso senso); qualche nome d'erba (la *mercorella*, fr. *mercoret*, ecc. <l. MERCURIALIS; la *barba di Giove*, fr. *joubarbe*, prov. *jousbarba* e *barbajòu*, *-jòl*, ecc. <l. JOVIS BARBA; ecc.); lo sp. *venera*, port. *vieira* una specie di conchiglia (VENERIAE s. pl. in PLINIO); il fr. dl. *žüpitér* « bimbo irrequieto »; il sard. *giojale* JOVIALIS « antico, vetusto »; il sard. *lunàdigu* LUNATICUS « stèrile »; poc'altro. Lo stesso è del mondo cavalleresco, dell'Evo Medio.

Ma vi son parole, pur tra quelle che designano idee immanenti, che son messe fuor della vita dall'apparire di altre d'anàlogo significato che, nate chi sa quando mai e dove mai, per cause non sempre definíbili, incóntrano a un dato momento il favore dei parlanti e finíscono col soppiantar le vetuste. ' Se prescindiamo dalle idee sémplici, fondamentali, ogni oggetto della nostra mente è il risultato di un complesso di idee variamente collegate fra di loro, che tutte concórrono alla sua rappresentazione, ma non tutte nella stessa misura. Che anzi una di esse, o più d'una, emerge, per così dire, fra le altre e nettamente se ne distingue, sia per maggiore importanza ch'essa ha in realtà, sia perché tale appare al soggetto che la percepisce. È dei pòpoli quel ch'è degli indivídui, ognuno dei quali vede le síngole cose soprattutto cogli occhi del proprio spírito: come ogni uomo così ogni pòpolo possiede maggiore o minór dovizia di cognizioni religiose, morali, civili, scentífiche; ha affetti, sentimenti, costumi, istituti, per cui diversífica dagli altri tutti; ha insomma una propria storia, una propria psiche. Cosicché, pur essendo il medésimo l'oggetto percepito, varia ne

è la percezione per la diversità di chi percepisce; nè meraviglia che alla differente percezión dell'oggettò risponda una differente denominazione'.

Vi sono voci di singolare bellezza, voci di lingue letterarie come voci vernàcole, fiori di campo come fiori di serra: 'luce dell'occhio', 'piccola luce', 'lume', 'picciol lume' (lucch., sen. *luminella*) per la «pupilla», 'la veggente' (fr. dl. *voyant*) per la «pupilla» stessa; — 'piume dell'occhio' per «ciglia»; — 'cielo della bocca' per «palato»; — 'parola' per «bocca» (*baiser sur la parole,* in Normandia); — 'tempo novo', 'rinnovellamento' (fr. *renouveau*), 'ritorno' per «primavera»; — 'primavera dell'inverno', 'últimi giorni', 'chiusura' (frl. *sierade*) per «autunno»; — 'mese dei fiori', 'mese dei prati che rinverdíscono' per «maggio»; — 'le messi', 'l'aia', 'la trebbia', 'la fienagione' per «luglio»; — 'le vendemmie' per «settembre»; — 'Ognissanti', 'mese delle foglie' (il mese in cui 'si levan le foglie l'una appresso dell'altra') per «novembre»; — 'mese del Natale', 'mese della festa', 'la festa', 'mese santo', il 'nevoso' per «dicembre»; — 'pasqua di maggio', 'pasqua dei fiori', 'pasqua fiorita', 'pasqua delle rose', 'pasqua rosata', 'pasqua rosa' per «pentecoste»; — 'bella' per «luna» (fr. dl. *bel*); — 'gallina di S. Michele', 'gallina, gallinella della Madonna', 'gallina, gallinella del Signore', 'gallina di Cristo'; 'pulcino di S. Antonio'; 'bête à bon Dieu', 'bête à la Vierge'; 'madonnina', 'ave, Maria', 'Maria'; 'palombella' per la «coccinella», il píccolo coleòttero dalle èlitre rosse lucenti segnate di sette punti neri, particolarmente caro al pòpolo d'ogni contrada; — 'insetto lucente'; 'luce', 'píccola luce'; 'occhio lucente'; 'lume', 'picciol lume', 'lumino della Madonna', 'lucernina', 'lampadina'; 'píccola luna'; 'insetto del foco', 'focherello', 'scintilla'; 'pagliuzza d'oro'; 'rischiara notte'; 'nottaiola';

'mietitrice' (« la bestiola delle messi ») per la « lúcciola », altrettanto cara al pòpolo nostro; — 'palomba', 'palombella'; 'uccelletto'; 'angeletto', 'angiolella'; 'pòlline', 'fior di farina', 'mugnaia' (dalla sottilíssima pólvere che ne ricopre le ali, ed è la sua fràgile grande bellezza) per la « farfalla »; — 'sposa'; 'signorina' (pr. *doumaiselo,* fr. *demoiselle*), 'signora'; 'mònaca', 'monachella'; 'angioletto del Signore' (bellun. *anzoleto del Signor*) per la Calopterix splendens, la mite libèllula dal volo incerto dolcíssimo, dalle ali trasparenti turchine o verdi turchine brunicce, dal sottilíssimo addome pieno di sfolgorii, di riflessi dorati o azzurro verdi sotto la luce del sole, che pòpola i nostri ruscelli; — 'febbraio' (fr. *février*) per la « viola màmmola » che sboccia di febbraio; — 'primavera' 'pratolina' per la margheritina, il picciol fiore che costella i nostri prati di primavera, per la Primula veris; — 'bucaneve' per il Galanthus nivalis, il cui stelo s'apre un varco tra la neve; — 'abbracciabosco' per il caprifoglio, per l'édera che s'arràmpicano agli àlberi; — 'stella alpina' per il Leontopodium alpinum, il tedesco *Edelweis* (perché la lingua nostra non lascia la voce nòrdica, non accoglie la voce degli abitatori delle Alpi nostre ch'è di tanto più bella?); ecc. ecc.

Vi sono parole che rivélano una rara acutezza d'osservazione. Il lombrico (Lumbricus agrícola) ha, al terzo anteriore del corpo, una serie di anelli più grossi e più larghi, di colore più chiaro, quasi fascia, che i naturalisti chiaman *clitello.* La tenue caratterística non è sfuggita agli abitatori di una parte dell'Italia settentrionale: il nome bresciano e bergamasco del lombrico è *sentol, sétol* 'címtolo'; il nome modenese e mirandolese è *zéntur*, un'estrazione da 'cinturino', o 'cíntolo' rifatto su 'cintura'. Derivati di 'çinto' sono anche i sinònimi trent. *centanín,* veron. *çentaín.*

Vi sono parole di una evidenza meravigliosa, vere sculture, quadri in due tocchi, parole che vàlgono più che uno squarcio di prosa, definizioni perfette: la 'colmatrice' per « valanga » (fr. prov. *kombla*); — 'dardo', 'piccola balestra' per la « rondine cittadina », pel « rondone » che fendon l'aria come una freccia (lomb. *dard*, trev. *balestrè(l)lo*, it. lett., tosc. *balestruccio*); — 'saettone' (nap. *sajettónẹ*, cal. *sajittuni*) per il « ramarro »: 'fólgore par, se la via attraversi'; — 'saettone' per un serpente, il Còluber flavescens; — 'saetta', 'saettone' (trev. *sitón*) per la Libèllula depressa, dal volo irrequieto, velocíssimo; — 'nudo' (lomb. *bjọt*) per « verme, lombrico »; — 'galea' (ven., bellun. *galia*) per la Scolopendra o centogambe, l'insetto dal corpo allungato, appiattito e stretto, con due appendici alla coda e trenta zampe, quíndici per lato, disposte a guisa dei remi di una galea; — 'crivello, vaglio' (piem., gen. *crivèla*, sic. *criveddu*; aost. *kröblo*) per « falco, avvoltoio »: par di vederlo, librato nello spazio, agitare con moto alterno rapidíssimo le forti penne prima di gettarsi capofitto sulla preda ignara; — 'lamento' (pugl. *lańẹ*) per « assiolo, chiù »: chi non ha nelle orecchie, nell'ànimo, quel grido eternamente eguale, dolorante, lacerante, nella notte buia?

Sotto la veste di un vocàbolo poeticíssimo si può nascóndere una pòvera idea. La grillotalpa, l'insetto che ha aspetto di grillo ed abitúdini di talpa, che tanto danno reca ai nostri orti e giardini, è per alcune popolazioni romanze il 'cavator di terra', l''aratore', fin anche l''ortolana', la 'giardiniera'! La forfecchia, la mite insignificante bestiola la cui coda ricorda una piccola pinza, è la 'fòrbice', la 'forbicina', la 'tanagliuzza', la 'pinzaiola', la 'svettacime', è l''arrotino' (it. mer. *ammòlafuórfẹćẹ, arrọtafọrbẹćẹ*)! Vi è un insettaccio bruno, dalle lunghe èsili gambe rossastre, ghiotto del pane, ch'esce la notte, che s'annida nelle case

úmide, súdice, buie; che, scoperto, fugge pazzamente, goffamente, alla ricerca di un buco qualunque dove ficcarsi, di qualche cosa sotto cui riappiattarsi. Qui a Pisa, e in gènere nella Toscana, lo chiaman *piàttola* da una commistione del lat. BLATTA con 'piatto': è difatti spianato, schiacciato. In certi luoghi ha nomi che gli vanno a pennello, che muòvono dalla impression di schifo, di ribrezzo che ci fa: franc. dl. *bête puante, sorcière* « strega »; friul. *sclav* ch'è quanto dire 'Slavo', con tutto lo sprezzo che per i finitimi Slavi sente il Friulano. Ma non è così dappertutto. Più d'un vernàcolo, movendo da questa o quella caratterística, lo ha idealizzato: in qualche dialetto gallo-itàlico è l''animaletto lucente' <cremon. *lušenteen* 'lucentino', crem. *lüstrí* 'lustrino', faent. *luzzlón* 'lucciolone' (è di fatti nero lúcido, non nero pece com'altri insetti, come, p. es., l'altrettanto sórdido scarafaggio); in dialetti italiani e francesi è l''animaletto del pane' (fr. dl. *bête à pain*, trev., parm. *panaròtt,* regg. em. *panaron,* sic. *panaloru*), il 'mangiapane' (teram. *magnapanę,* garg. *mappapanę,* sic. *papapani*), è il 'fornaio' (prov. *fourneiroou, panatièro, panatièiro,* ecc.); in altri dialetti italiani è l''animaletto che fugge' (vell. *kurikurente,* abr. *fujinę,* imol. *fuzón*), nel leccese è la 'fuggitiva' (*fušetia*)!

'Talora invece una delle idee del tutto accessorie la quale se anche mancasse non ne verrebbe mutata la natura dell'oggetto, ne orígina il nome'. Pur nelle lingue letterarie vi sono parole strane, puerili, sommamente infelici, fin anche triviali. Ed è una fortuna che la coscenza della loro prima orígine, della loro prima natura, presto dilegui, non resti presente al parlante. Basti un esempio. L'ingl. *butterfly* ci suona all'orecchio quasi carezza perché gli associamo l'idea di quella bellissima, elegante creatura ch'esso signífica, la 'farfalla'. Ma *butterfly,* per chi nol sapesse, è alla lèttera *a fly of butter-color* « una mosca color di burro ». Non par-

rebbe una voce inglese. La si direbbe uscita primamente dalla bocca di una bisunta sguàttera fiamminga. Sa di cucina. Che differenza, quanto alla idea, tra ***butterfly*** e i romanzi 'palombella' 'angiolella' visti di sopra!

Ogni pòpolo, dicevo, ha una propria storia, una propria psiche. 'Ma una è in sostanza la mente umana; e però taluna volta per vie affatto indipendenti si védono consentire in una medésima creazione pòpoli tra loro lontaníssimi sia per l'età, sia per lo spazio o la parentela. A quel modo stesso che all'intelletto del poeta o dello scrittore può balenar d'un súbito in modo affatto spontaneo quella medésima creazione che, òpera in origine di un solo uomo o di pochi, viene a far parte del lèssico di un pòpolo ribadita dal lento lavorio di innumerévoli generazioni'.

Il lat. *pupilla* 'il foro dell'íride per cui entra la luce' è un diminutivo, vezzeggiativo di *pupa*; è quanto dire «bimba, fanciullina». Nell'occhio altrui, e proprio dov'è la pupilla, noi vediamo una imaginetta, l'imagine nostra che vi si riflette rimpicciolita. Alla stessa idea ci ricondúcono il gr. κόρη, l'abr. *pupę*, il bologn. *pupèlla*, il trent. *popola*, il venez. *putina*, il genov. *fantinella*, il prov. *nino*, catal. *nina*, lo sp. *niña*, il nap. *nennélla*, il pugl. *zita*, ecc. i quali dicon tutti 'pupilla'. L'appendice carnosa con cui tèrmina il palato, il cosiddetto velo palatino, ricordò a molte popolazioni romanze, come già ai Latini, un 'chicco d'uva': lat. UVA, tosc. *úgola*, monf. *iura*, ecc. ŪVŬLA, prov. *uèto*, fr. *luette*, *alouette*, ecc. ŪVĬTTA, prov. *uelo* ŪVĔLLA, sard. log. *pupujone*, ecc. Una sola voce dice 'sonno' e 'tempia' in più di un dialetto neo-latino e nel tedesco: trev. *sòno*, abr. *sònnę*, nap. *suónnę*, pugl., cal., sic. *sónnu*; ted. *Schlaf* (pl. *Schläfe*). La 'sera' è per molti pòpoli 'l'ora tarda', l''autunno' è 'la tarda stagione': l'it. *sera*, il fr. *soire*, ecc. muòvono dal

lat. SERO ' tardi ', lo sp. *tarde* « sera » dal lat. TARDE « tardi », come il romaico *vradi* « sera » muove dal gr. βραδύ (τὸ) « tardi »; il parm. *serödden* « autunno », l'astur. *seruenda* « otoño » muòvono dal lat. SEROTINUS « tardivo », come i franc. *d' tâto, tar,* il prov., cat. *tardór,* ecc. « autunno » muòvono da TARDUS. La ' primavera ' è ' la stagione che apre l'anno ', ' l'apertura ', nel greco moderno (ἄνοιξις) e in una vasta zona veneto-ladina (ven. rust., pad., vic., trev. *vèrta,* frl. *vièrte, viarte,* ecc.); la ' primavera ' fu ' l'aurora ', ' la mattina ' dell'anno per gli antichi abitatori dell'India (*vdsantas*), della Grecia (ἔαρ *Γεσαρ), del Lazio (*ver *veser*), per una parte dei Germani d'Occidente (*Frühling, Frühjahr*). Lo ' scricciolo ', l'uccelletto più piccino del continente eurasico, fu detto scherzosamente ' re d'uccelli ' ' re ' ' piccolo re ' per la sua picciolezza da Greci, Latini e Romanzi: gr. βασιλεύς, τύραννος, βασιλίσκος, lat. *régulus, regaliolus,* tosc. *rę,* nizz. *rei,* port. *ave rei,* veron. *imperatór, imperatorín,* pm. *pcit rè,* cal. *riillu,* tosc. *reattino,* mil. *riotin, rerö,* cador. *reuzz,* ecc. ecc.; per la sua picciolezza e per la predilezion che ha per le siepi fu detto ' re di siepe ' nella nostra Toscana e dai Tedeschi: tosc. *rę di macchia,* ted. *Zaunkönig.* Il Foetorius vulgaris, il piccolo carnívoro dalle forme snelle, flessuose, è per noi e pei Tedeschi la ' donzèlla ', la ' signòrina ' <tosc. *dònnola* da ' dònna ', ted. *Fräulein, Jungfernchen*; è la ' sposa ' pei Danesi e pei Greci <dan. *brud,* gr. mod. νυμφίτζα; è la ' bella ', la ' piccola bella ' per molte popolazioni romanze e pei Danesi <lomb. *belura,* genov. *bélụa,* fr. *bilite,* fr. *belette,* dan. *kjœnne*; è la ' leggiadra ' per gli abitatori della Roergia, della Galizia spagnuola, della Bretagna <roerg. *poulido,* galiz. *donosina,* bret. *coantig.* Il lat. LIBELLULA, nome dell'insetto neuròttero veduto di sopra, è alla lèttera un ' bilancella ', è un diminutivo di *libella* « bilancia », come il venez. od. *balanzèta* è il diminutivo di *balanza* « bilancia ». Al lomb. *vent*

a ko (alla lèttera 'venire a capo') di piaga che butti, di fígnolo che venga a suppurazione, risponde appuntino l'ingl. *come to a head.*

Il ramo della glottologia che studia il lèssico dei pòpoli movendo dall'idea di cui ogni parola è il símbolo, è il segno; che cerca di rispóndere alla domanda: 'dato un contenuto psíchico (concetti, percezioni, sentimenti, ecc.), con quale vocábolo, in quale maniera fu espresso in una data lingua o in un gruppo di lingue?', vien detto *onomasiologia* dal gr. ὀνομασία «denominazione».

* * *

Fatti, fenòmeni consapévoli o inconsapévoli quelli di cui sono venuto discorrendo?

Consapévoli, dicono alcuni: chi parla, vuol èssere inteso, e per èsserlo áltera scientemente il proprio linguaggio, si studia senza posa di farne il migliór mezzo d'espressione del proprio pensiero. Ne verrebbe, per non dir altro, che il linguaggio d'oggi è necessariamente migliore, più perfetto di quello di ieri.

Inconsapévoli, dícono altri: noi ripetiamo quel che sentiamo; impariàmo il linguaggio materno tal quale, studiándoci di rènderlo il più fedelmente possíbile, battezzando errore tutto ciò che se ne allontana; il linguaggio che sarà nostro, è nostro virtualmente avanti la nàscita. Ne verrebbe la negazione dei fenòmeni stessi. Il linguaggio, una volta nato, sarebbe rimasto eternamente eguale a se stesso; si sarebbe fossilizzato nella forma in cui nacque.

In realtà impèrano qui quelle leggi generalíssime, imperscrutàbili che règolano l'universo. Mutano i significati delle parole, come mútano i suoni, come muta ogni altra

cosa. Si pèrdono voci che a noi pàiono necessarie, indispensàbili, e forse nol sono, come si pèrdono ogni giorno, ogni ora, le migliaia di òvuli, di semi; altre se ne aggiúngono che a noi pàiono soverchie, e forse nol sono, come si schiúdono ogni giorno, ogni ora, òvuli e semi che diciamo dannosi. Chi può dire quel ch'è necessario, quel ch'è soverchio in natura? chi oserebbe aggiúngere o tògliere alcunché al meraviglioso equilibrio ch'è in noi e fuori di noi? Crea il pòpolo nuove voci, come crea lo scrittore, l'artista, il quale, quando crea, in realtà non fa che obbedire al proprio interiore.

Il dannunziano *velivolo* a noi pare incomparabilmente più bello di *areoplano*, ma la voce *areoplano* è omai di tutta l'Italia. Perché il pòpolo nostro ha repudiata la prima voce, ha fatta sua la seconda? Perché?

Vi sono in ogni dialetto infinite voci e locuzioni che ogni lingua letteraria vorrebbe sue, vi sono in ogni letteratura stornelli, poesie popolari che déstano la nostra ammirazione, òpere di grande eccellenza, di rara fattura. Quale artéfice ignoto coniò quelle voci, tessé pel primo quei versi?

Cos'è che muove gli individui, i pòpoli? che fa di un èssere spregévole a un tratto un uomo d'onore? di un pòpolo d'ignavi un pòpolo di eroi? Cos'è?

Giúdica il volgo, a ogni momento; lo scienziato cerca di lèggere più addentro che può nell'infinita misteriosa bellezza che lo circonda, osserva, ammira, non giúdica.

Pisa, Aprile del 1917.

R. UNIVERSITÀ DI PISA

ANNALI

DELLE

UNIVERSITÀ TOSCANE

NUOVA SERIE — VOL. II

(XXXVI DELLA COLLEZIONE)

Fascicolo 1.

PISA
TIPOGRAFIA EDITRICE CAV. MARIOTTI
Piazza dei Cavalieri, 5
1917

R. UNIVERSITÀ DI PISA

ANNALI

DELLE

UNIVERSITÀ TOSCANE

NUOVA SERIE — VOL. II

(XXXVI DELLA COLLEZIONE)

Fascicolo 2.

PISA

TIPOGRAFIA EDITRICE CAV. MARIOTTI

Piazza dei Cavalieri, 5

1917

R. UNIVERSITA DI PISA

ANNALI

DELLE

UNIVERSITÀ TOSCANE

NUOVA SERIE — VOL. II

(XXXVI DELLA COLLEZIONE)

Fascicolo 3.

PISA
TIPOGRAFIA EDITRICE CAV. MARIOTTI
Piazza dei Cavalieri, 5

1917

R. UNIVERSITA DI PISA

ANNALI

DELLE

UNIVERSITÀ TOSCANE

NUOVA SERIE — VOL. II

(XXXVI DELLA COLLEZIONE)

Fascicolo 4.

PISA
TIPOGRAFIA EDITRICE CAV. MARIOTTI
Piazza dei Cavalieri, 5

1917

UNIVERSITÀ DI PISA

ANNALI

DELLE

UNIVERSITÀ TOSCANE

NUOVA SERIE — VOL. II

(XXXVI DELLA COLLEZIONE)

Fascicolo 5.

PISA

TIPOGRAFIA EDITRICE CAV. MARIOTTI

Piazza dei Cavalieri, 5

1917

R. UNIVERSITÀ DI PISA

ANNALI

DELLE

UNIVERSITÀ TOSCANE

NUOVA SERIE — VOL. II

(XXXVI DELLA COLLEZIONE)

Fascicolo 6.

PISA

TIPOGRAFIA EDITRICE CAV. MARIOTTI

Piazza dei Cavalieri, 5

1917



